

Augsburger Volkskundliche Nachrichten

Religiöse Identität

Syrisch-orthodoxe Christen in der
Diaspora

von Christiane Lember-Dobler

Aleviten – Bektashi

Zwei Beispiele für multiple ethnische
und religiöse Identitäten

von Frank Kressing

Von Formel-1-Siegen und Federzügen

Wie sich die Zeitwahrnehmung durch
die Jahrhunderte veränderte

von Katharina Frieb

Berichte

Publikationen

Geierwally-Ankündigung

Veranstaltungskalender

Liebe Freunde der Volkskunde!

In diesem Sommer stehen unsere Aktivitäten ganz im Zeichen unserer Theateraufführung. Nach einigen Überlegungen haben wir uns dazu entschlossen, die „Geierwally“ in einer eigenen Bühnenfassung zu inszenieren. Das ist ein großes Unternehmen, mehr als 40 Mitwirkende vor und hinter den Kulissen haben über ein halbes Jahr lang an der Produktion gearbeitet. Gespielt wird das Stück als Rahmenprogramm zu den alljährlich stattfindenden „Tagen der Forschung“. Wir freuen uns schon sehr auf die Premiere und wünschen allen, die daran teilnehmen, viel Vergnügen. Die Geierwally-Band, bestehend aus Dr. Andreas Garitz, Regina Stöberl und Tillmann Graach hat mit Liedern aus dem Stück auf Augsburger Open-Stage-Veranstaltungen schon Erfolge feiern können. Das Alpendrama aus den Tiroler Bergen findet bei den Zuschauern großen Anklang. Begleitend dazu veranstalten wir ein Seminar über „Volkstheater der Gegenwart“.

Kleinkunst, Volkstheater und neue Formen der „Eventkultur“ bilden einen wichtigen Teil sommerlicher Veranstaltungen in Stadt und Land. Das Theaterstück ist Teil eines Zyklus zur praktischen Kulturarbeit und Kulturpolitik, den wir im vergangenen Jahr begonnen haben. Die Ausstellung „Schon vergessen?“ unter der Leitung von Dr. Helmut Krajicek und seinem Team sowie der internationale Kongress „Erzählen zwischen den Kulturen“, den Frau Prof. Wiener-Piepho ausgerichtet hat, sollten gemeinsam mit der „Geierwally“ Einblicke in sämtliche Bereiche des Kulturmanagements bieten. Die Studierenden haben das Angebot gerne angenommen. Für ein kleines Fach wie der Augsburger Volkskunde bedeutet das ein erhebliches Maß an zusätzlicher Arbeit, die wir gerne auf uns genommen haben, um die erforderliche Praxisnähe zu gewährleisten.

Die Universität befindet sich im Umbruch, die sich hauptsächlich in Sparmaßnahmen äußert. Die Studierendenzahlen steigen stetig an, die Mittel werden stetig auf allen Ebenen mehr und mehr gestrichen. Beinahe wöchentlich kündigt man neue Kürzungen an, fallen Lehraufträge weg oder werden die Räume knapp. Natürlich geht das nicht spurlos an der Volkskunde vorüber, zumal neue Studiengänge mit recht exotischen Bezeichnungen aus dem Boden gestampft werden, die keineswegs immer auf solide Wissensbestände und

Lehrinhalte zurückgreifen können. Man wird abwarten müssen, wohin das führt. Wir bemühen uns um qualitätssichernde Maßnahmen, um eine Ausbildung, die es außeruniversitären Institutionen erleichtert, Absolventen unserer Fachrichtung einzustellen. Natürlich fordert die Gesellschaft von Morgen andere Perspektiven als die von Gestern, aber man sollte deshalb nicht allzu schnell auf Bewährtes verzichten. Für uns bedeutet das die Vermittlung von Grundlagenkenntnissen in den Kanongebieten der Disziplin im zeitlichen Rahmen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Die Massenkultur des 20. und 21. Jahrhunderts und die Globalisierungseffekte gehören ganz entscheidend dazu.

In der neuen Ausgabe der Augsburger Volkskundlichen Nachrichten finden Sie diesmal einen Balkan- und Türkeischwerpunkt. Religiöse und nationale Identität sowie die Probleme der Migration sind zentrale Faktoren für interkulturelle Konflikte in Europa. Darauf haben wir auch einen Schwerpunkt in der Lehre gelegt, zumal wir zunehmend Studierende aus Ost- und Südosteuropa haben, die selbst von solchen Phänomenen betroffen sind. Die Osterweiterung Europas ist in Augsburg durch eine stetige Zunahme von Studierenden aus diesen Ländern schon sehr deutlich zu spüren. Da bauen sich gute Verbindungen für die Zukunft auf.

Katharina Frieb hat sich mit der „Zeitwahrnehmung“ beschäftigt, die in einer sich beschleunigenden Gegenwart fragwürdig geworden ist und Anlass für eine hintergründige Auseinandersetzung über das Selbstverständnis des Zeitgefühls unter historischen Gesichtspunkten bietet.

Christiane Lambert-Dobler und Achim J. Weber berichten von unserer Reise nach Weimar, wo wir uns mit der Weimarer Klassik und dem Bauhaus beschäftigt haben. Zwar hat uns das Novemberwetter ein wenig einen Strich durch die Rechnung gemacht, aber dafür hielt sich der Touristenstrom in Grenzen, so dass wir alle berühmten Sehenswürdigkeiten der Stadt ungestört besichtigen konnten.

Ende Mai 2003 verstarb in Augsburg die berühmte Puppenschnitzerin und Puppenspielerin Hannelore Marschall-Oehmichen. Völlig überraschend erreichte uns die Nachricht. Auf einer bewegenden Trauerfeier in der Augsburger Puppenkiste haben wir ihrer gedacht. Der Augsburger Kasperl nahm persönlich von seiner Meisterin Abschied. Unser Mitgefühl gilt der Familie – die Stadt Augsburg hat eine ungewöhnliche und äußerst bescheidene Künstlerin verloren, die mit ihren etwa 6000 Puppen ein großartiges Lebenswerk hinterlassen hat, das auch künftigen Generationen viel bedeuten wird. Das Fach Volkskunde ist mit der Puppenkiste und dem Museum „Die Kiste“ in besonderer

Weise verbunden. Wir werden das Andenken von Frau Marschall-Oehmichen in Ehren halten.

Vieles gäbe es noch zu berichten, da das Fach Volkskunde das gesamte Semester über in Bewegung ist. Ein Film entsteht derzeit unter der Leitung von Dr. Andreas Garitz. In Zusammenarbeit mit der Katholischen Hochschulgemeinde unter der Leitung von Dr. Thomas Schwarz, Dr. Frank Kressing und mir haben wir ein sehr interessantes Wochenendseminar über Tod und Jenseitsvorstellungen im interkulturellen Vergleich abgehalten. Die Resonanz der Studierenden hat uns gezeigt, dass in der heutigen Zeit ein großes Bedürfnis nach Transzendenz besteht. Wir werden an diese Veranstaltung in den kommenden Semestern anschließen und uns weitere Themen aus diesem Bereich vornehmen.

Frau Prof. Wienker-Piepho, die seit vergangenem September in Finnland weilte, ist wieder im Lande. Wir begrüßen sie herzlich und freuen uns auf die Ausstellung „Märchenwelten“, die sie im Wintersemester aufbereiten wird.

Es grüßt Sie aus dem sommerlichen Augsburg

Me
 Sabine Döing-Mantuffel

AUFSÄTZE

Religiöse Identität

Syrisch-orthodoxe Christen in der Diaspora

von Christiane Lembergt-Dobler 6

Aleviten - Bektashi

Zwei Beispiele für multiple ethnische und religiöse Identitäten

von Frank Kressing 28

Von Formel-1-Siegen und Federzügen

Oder: wie sich die Zeitwahrnehmung durch die Jahrhunderte veränderte

von Katharina Frieß 58

BERICHTE

Wo Dracula allgegenwärtig ist

Als Volkskundler unterwegs im postsozialistischen Rumänien

von Stephan Bachter, Claudia Preis und Michael Schwendinger 71

Exkursion

von Christiane Lembergt-Dobler und Achim Weber 78

PUBLIKATIONEN

Leben mit den Toten

besprochen von Michaela Schweger 82

Gespräche um Leben und Tod

Grenzerfahrungen, Ängste, Wünsche und Hoffnungen

besprochen von Christiane Lembergt-Dobler 85

Neu bei 54

vorgestellt von Gerda Schürer 90

GEIERWALLY 93

VERANSTALTUNGSKALENDER 94

IMPRESSUM 124

Religiöse Identität

Syrisch-orthodoxe Christen in der Diaspora¹

von Christiane Lember-Dobler

Religiöse Identität – kulturelle Identität

In den letzten zehn Jahren hat sich das Wort „Identität“ in unserer Sprache und in wissenschaftlichen Diskursen fast epidemisch ausgebreitet, „ist zum schillernden Konzept geworden.“² Individuen sind auf der Suche nach ihrer Identität, Unternehmen schaffen sich eine ‘corporate identity’. Minderheiten beharren auf kultureller Identität und fordern deren Anerkennung.³ Die Annahme einer wahren Identität, die eine sog. Ich-Übereinstimmung oder vollkommene Gleichheit in Bezug auf Dinge oder Personen und eine gewisse Statik impliziert, wandelte sich zu der Vorstellung von multiplen Identitäten. Was „bis vor kurzem nur pathologisch vorstellbar [war], wird nicht nur in Subkulturen salonfähig, sondern zunehmend zum Entwurf von Normalität [...]. Nicht mehr das rigide ‘entweder-oder’ gilt, sondern ein relativierendes ‘sowohl-als-auch’.“⁴ Identität entwickelt sich in der Interaktion mit dem Anderen, d.h. das Selbstbewusstsein oder Identitätsbewusstsein formt sich in einem Prozess der Beeinflussung und der Kooperation mit konkret Anderen. Diese Anderen prägen als Mitglieder organisierter, gesellschaftlicher Gruppen wie der Familie oder ethnischer und sozialer Gruppen, das „andere Ich“. „In dem anderen Ich des Individuums“, so Ina-Maria Greverus, „lebt gewissermaßen die Haltung des verallgemeinerten Anderen.“⁵

Somit scheinen sich verschiedene „Ichs“ unterscheiden zu lassen: das eigene Ich oder die Ich-Identität, die ganz personal gebunden ist und in Pass, körperlichen Merkmalen, Geschlecht oder angeborenen Charakteristika manifestiert wird. Und die anderen Ichs, die im Laufe der Sozialisation des Individuums in Abstammung, Familie, Sprache, Religion, Bräuchen, Tradition, Beruf, Hobbies, usw. zum Ausdruck kommen und die das Individuum wiederum mit anderen teilt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht tiefer in die Problematik der unterschiedlichen Identitäten wie kollektiver, kultureller, nationaler oder ethnischer Identität einsteigen, sondern explizit die Religion als identitätsstiftendes Merkmal eines Individuums und einer Gruppe herausgreifen. Religiöse und kulturelle Identität – Religion und Kultur – lassen sich nicht leicht voneinander trennen. Bestimmte Glaubensvorstellungen gehören zu den Säulen einer Kultur, prägen eine Ethnie

und auch einen Staat. So spricht man im Allgemeinen dem Westen oder dem Abendland eine christliche Identität zu, während man dem Mittleren Osten eine muslimische Identität zuordnet. Äußere Zeichen wie sakrale Architektur, Symbole, das Einhalten bestimmter Feiertage, Kleidungs Vorschriften oder auch Gesetze orientieren sich an religiösen Vorstellungen und werden als kulturimmanent empfunden. Religion kann dabei als Produkt einer Kultur, als Bestandteil einer Kultur, als Produzentin einer Kultur, als das Prägende einer Kultur oder als etwas Kulturen übergreifendes gesehen werden. Sie spielt demnach eine außerordentlich wichtige Rolle und muss in der Erforschung von migrationsbedingten Prozessen Berücksichtigung finden.

Ich möchte hier auch nicht auf die verschiedenen Deutungsmodelle von Kultur bzw. über Sinn und Unsinn des Kulturbegriffs an sich eingehen. Es gibt unzählige Definitionen von Kultur. Nach Paul Bohannan und Dirk van der Elst impliziert die Definition von Edward Tylor aus dem Jahr 1871 noch heute im weitesten Sinne das, was wir unter Kultur verstehen: „Kultur oder Zivilisation bezeichnet in einem weiten ethnographischen Sinn jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetze, Brauchtum und andere Fähigkeiten und Gewohnheiten des Menschen als Mitglied einer Gesellschaft einschließt.“⁶ Die Welt ist aber kein Mosaik von geschlossenen Kulturräumen. Die gedachte Einheit von geographischem Raum, Gruppe und Kultur erwies sich längst als Fiktion.⁷ Kultur kann als ein System von Regeln begriffen werden, das sich in permanenter Veränderung befindet. Menschliche Lebewesen sind kulturell heterogen, was den Menschen zum Mitglied einer Gruppe macht, grenzt ihn auf der anderen Seite wieder aus. Wenn wir von einer „anderen Kultur“ sprechen, betonen wir nicht Gemeinsamkeiten, sondern Unterschiede. Indem wir die Prägung des Individuums durch „die Anderen“, seine „Identitäten“, untersuchen, gewinnen wir eine Vorstellung von dem, „... was „Kultur“ dem Einzelnen bedeutet: In welcher Hinsicht (und wann) sie ein „Gefängnis“ darstellt, in welcher Hinsicht sie aber auch Bastion des Selbstrespekts sein kann.“⁸

In der ethnologischen oder kulturanthropologischen Migrationsforschung wird untersucht, wie Einwanderer die sozio-kulturelle Umgebung ihres Aufnahmelandes wahrnehmen und welche spezifischen Verhaltensstile und Strukturen der Anpassung und Abgrenzung sie mit zunehmender Aufenthaltsdauer entwickeln. Die migrationsbedingte religiöse Vielfalt wird in Deutschland erst allmählich wahrgenommen und in die öffentliche Diskussion mit einbezogen. Der Migrationsdiskurs konzentrierte sich bisher überwiegend auf ethnische oder nationale Identifizierungsprozesse und vernachlässigte weitgehend die Rolle der Religion.⁹

Am Beispiel der hier vorgestellten syrisch-orthodoxen Christen, der Suryoye, wird u.a. deutlich, dass religiöse und ethnische Identität einerseits ein Beziehungsgeflecht bedeuten, andererseits in einem Konkurrenzkampf stehen und an Identitätsfindungsprozesse erinnern, die Greverus unter dem Begriff „Identitätsmanagement“ subsumiert.¹⁰

Die Suryoye

Die in Deutschland lebenden orientalischen Christen sind in der Mehrzahl syrisch-orthodoxen Glaubens und stammen aus Dörfern und kleineren Städten im Tur Abdin. Mit diesem Namen wird ein bergiger Landstrich in Südostanatolien/Türkei bezeichnet, der im Norden und Osten an den oberen Tigris grenzt, im Süden an die syrisch-mesopotamischen Ebenen und im Westen bis zur Stadt Mardin reicht. Großräumig ist der Tur Abdin eingebettet in das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Christen, das im wesentlichen dem antiken Mesopotamien entspricht. Neben dem südostanatolischen Bergland und den angrenzenden Gebieten in der Türkei, Syrien und dem Irak leben kleinere christliche Gruppen im Iran, im Libanon und in Jordanien.¹¹ Tur Abdin wird „gewöhnlich übersetzt mit ‘Berg der Knechte (Gottes)’, ‘Berg der Gottesknechte’, auch mit ‘Sklavenberg’. Geschichtlich will man ihn von den Eremiten und Mönchen herleiten, die im frühen Mittelalter hierher zogen und in Höhlen und Klöstern wohnten.“¹²

Traditionell werden diese Christen als „Syrer“ bezeichnet.¹³ Der Terminus „syrische Christen“ folgt der Übersetzung der Eigenbezeichnung „Suryoye“ als „Syrer“: „Suryoyo“¹⁴ heißt eigentlich ‘Syrer’, die konventionelle Bedeutung von Suryoyo ist jedoch ‘Christ’. Das hängt mit der historischen Periode ab dem 1. und 2. Jahrhundert zusammen, in der sich das Christentum in den östlichen Mittelmeerraum und nach Nordmesopotamien verbreitete und mit dem Aramäischen (auch Syrisch, „Suryoyo“ genannt), das sich damals als lingua franca eben jener zum Christentum konvertierten Bevölkerung etablierte. Syrisch wurde zum literarischen Medium einer frühen christlichen Kultur des Nahen Ostens, und die „Syrer“ waren jene Leute, die dieser Kultur angehörten. Die Selbstbezeichnung „Suryoyo“ bezieht sich also auf diese historische Situation und hat mit der Zugehörigkeit zum modernen Staat Syrien nichts zu tun.¹⁵ Das Identifikationsmuster der Suryoye folgte jahrhundertlang in erster Linie ihrer Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit. Unter dem Einfluss des (europäischen) Nationalgedankens begannen im 19. Jahrhundert die Bewohner des Nahen Ostens nach

ihren historischen Wurzeln in ihrer vorchristlichen bzw. vorislamischen Geschichte zu suchen. „Unter den syrisch-orthodoxen Christen wird seitdem diskutiert bis gestritten, welche Bezeichnung für ihre Volksgruppe angemessen ist. Das traditionelle „Syrer“ wird in Frage gestellt und von einigen durch „Assyrer“ ersetzt. Andere nennen sich (vor allem auf Grund der Sprache Aramäisch, d.V.) ‘Aramäer’¹⁶ Dahinter verbirgt sich nicht nur die Suche nach einem neuen Namen, sondern der Wandel von einem religiösen hin zu einem ethnischen Identitätsmuster.

In der Diaspora sind die Suryoye fast ausschließlich unter den Namen syrische Christen, Assyrer oder Aramäer bekannt. Im Zuge der Anwerbung türkischer Gastarbeiter kamen die ersten Suryoye in den sechziger Jahren nach Deutschland. Wie ihre türkisch-muslimischen Landsleute wollten sie Geld verdienen und anschließend in die Türkei zurückkehren. Mitte der 70er Jahre änderte sich die Situation. Der Druck auf die ohnehin benachteiligte und verfolgte christliche Minderheit verschärfte sich u.a. durch den Freiheitskampf der kurdischen Arbeiterpartei und verstärkte islamische Tendenzen. Nach dem Anwerbestopp für Gastarbeiter im Jahr 1973 stellten immer mehr Suryoye auf Grund der zunehmenden Unterdrückung und Verfolgung Antrag auf Asyl. Heute leben schätzungsweise 80 000 Suryoye¹⁷ in Deutschland. Viele von ihnen besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft und schließen eine mögliche Rückkehr in ihr Heimatland aus. Mittlerweile etablierte sich eine Vielzahl syrisch-orthodoxer Gemeinden mit zum Teil eigenen Kirchenbauten. Im Jahr 2000 entstand in Warburg ein eigener Bischofssitz für Deutschland.

Migration syrisch-orthodoxer Christen

Die Migration ist die Hauptursache für den direkten Kontakt verschiedener Kulturen, genauer, verschiedener kultureller Eigenheiten. Die Religion gehört zum wichtigsten Medium kultureller Identität. Das bedeutet, dass mit dem Kulturkontakt auch verschiedene religiöse Traditionen aufeinandertreffen.¹⁸ Migranten und Migrantinnen bringen neben „handwerklichen Fähigkeiten oder / und Lebensformen“ auch ihre „religiösen Deutungssysteme, Orientierungen und Praktiken“ mit in die Aufnahmegesellschaft.¹⁹ Die Frage ist nun: Wie kann die religiöse Identität des einzelnen und der Gruppe in der Residenzgesellschaft gelebt werden? Wie entwickelt sich das religiöse Leben der Migranten in der Diaspora?

Religiös-kulturelle Tradition wird in den seltensten Fällen in der Form weiter-

geführt, wie sie in der Heimat praktiziert wurde. In der Regel sind die Migranten nach ihrer Ankunft im Aufnahmeland mit vielen Problemen, wie z.B. Behörden-gängen, Zurechtfinden am Arbeitsplatz oder in der Unterkunft konfrontiert, die den Aufbau religiöser Institutionen zunächst in den Hintergrund rücken lassen. Religiöse Praxis findet – wenn überhaupt – im individuellen Raum statt, wird zur Sache des Einzelnen und richtet sich danach, inwieweit sie in seinem Ich verankert ist. Ich habe dabei die ersten syrisch-orthodoxen ArbeitsmigrantInnen im Auge. Sie reisten zunächst ohne Familie nach Deutschland ein und umfassten zum Beispiel in Augsburg um 1965 nur 7 Personen. Die in der Heimat gewohnten täglichen Kirchenbesuche mussten zwangsläufig ausfallen, eine seelsorgerische Betreuung fehlte gänzlich. Erst das Anwachsen der 'community' durch den Zuzug von immer mehr syrisch-orthodoxen Christen gab den Anstoß bzw. die Möglichkeit dazu, die eigene religiöse Tradition im Kollektiv zu pflegen. Nach Martin Baumann bildet die „Anwesenheit oder der Nachzug von Kindern und Frauen und damit die Frage nach religiös-kultureller Prägung der Kinder in der fremden Umgebung [...] einen der wichtigsten Faktoren, eigenkulturelle und religiöse Strukturen aufzubauen.“²⁰

Das Abgleiten in eine Art „Schlummerzustand“ zu Beginn der Migration darf also nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Religion als eines der wichtigsten Identitätsmerkmale der Migranten gilt, das ihnen verhilft, „ihr individuelles Selbstbewusstsein und den Zusammenhalt in der Gruppe zu erhalten“.²¹ Bei den syrisch-orthodoxen Migranten war dieses Identitätsmerkmal in der Türkei ein bedeutendes Abgrenzungskriterium gegenüber der muslimischen Mehrheitsgesellschaft. Während sie sich in der westlichen Diaspora in einer christlich geprägten Gesellschaft eher heimisch fühlen konnten, rutschten ihre muslimischen, türkischen Landsleute in die Rolle der religiösen Minderheit und mussten sich mit Unverständnis und Ablehnung auseinandersetzen. Die Suryoye konnten mit einer positiven Verortung ihrer religiösen Identität in der westlichen Aufnahmegesellschaft rechnen. Das bedeutete aber nicht die Abwesenheit von Schwierigkeiten in der Ausübung der religiösen Traditionen. Das gemeinsame Fundament der christlichen Glaubenslehre mit den Höhepunkten im Kirchenjahr wie Ostern oder Weihnachten heißt nicht, dass sich die jeweilige religiöse Auslegung und die damit verbundene religiöse Praxis, also Riten und Bräuche, einfach transformieren lassen. Die syrisch-orthodoxe, religiös-kulturelle Identität ist eine andere als die katholisch oder evangelisch geprägte religiös-kulturelle Identität.

In der Migration kann die Verortung religiöser Identität unterschiedliche Formen

annehmen, die von rascher religiöser Eingliederung bis hin zu länger andauern- der Abwehr (z.B. Hugenotten in den USA) reicht. Martin Baumann spricht dann von „Integration in der Diaspora“, wenn sich die sozioökonomische Eingliederung bei gleichzeitiger Wahrung der religiösen Eigenart vollzieht. Das heißt, die Migranten übernehmen zwar Kleidung, Sprache, Bildungsideale oder Verhaltensweisen von der Residenzgesellschaft, lehnen aber eine religiöse Anpassung oder Assimilation ab.²² Der Grad der Anpassung und die Änderung der tradierten religiösen Strukturen wie Ablauf des Gottesdienstes, Funktion und Stellung der religiösen Führer, Ausübung von religiösen Bräuchen und Ritualen gehören wohl zu den wichtigsten Auseinandersetzungen innerhalb der Glaubensgemeinschaften. Im Heimatland mögen diese Änderungen organisch passieren, in der Situation der Migration geschehen sie eher abrupt oder zumindest heftiger.

Biographie Abuna Bitris Ögunc

Ich möchte versuchen, anhand der Biographie²³ des syrisch-orthodoxen Priesters (=Abuna) Bitris Ögunc die Veränderungsprozesse im Hinblick auf religiöse Identität in der Diaspora sichtbar zu machen. Abuna Bitris nimmt insofern eine sehr wichtige Stellung innerhalb der syrisch-orthodoxen community ein, da er der erste und über einen längeren Zeitraum einzige Priester dieser Glaubensgemeinschaft in Europa war. Er ist auf Grund interner Streitigkeiten 1991 zur katholischen Kirche übergetreten und praktiziert seitdem sowohl nach dem katholischen wie dem syrisch-orthodoxen Ritus.

Die Zeit in der Heimatstadt Midyat

Bitris Ögunc kam 1937 in Midyat als achtes von 17 Kindern zur Welt. Elf Geschwister verstarben. Abuna Bitris erzählt, er könne sich eigentlich nur noch an die fünf heute noch lebenden Brüder und Schwestern erinnern. Der Vater war von Beruf Kaufmann und handelte mit Stoffen, die er in der eigenen Weberei produzierte. Die Familie besaß sieben Läden, die sie bis auf das eigene Stoffgeschäft vermietete. Zu ihrem Besitz gehörte auch eine Landwirtschaft mit Feldern und Vieh. Der Vater war Diakon in der Kirche Mar Schimuni und vertrat dort ab und zu den Mesner. Im Alter von fünf Jahren begann Abuna Bitris, die Liturgiesprache *kithobonoyo*²⁴ zu lernen. Im Gegensatz zu seinen Geschwistern machten die Kirche und die Gottesdienste schon früh einen starken Eindruck

auf ihn. Er erinnert sich, dass der Vater ihn in der Kirche auf die Schultern nahm, damit er besser die Messe verfolgen konnte. Da er ein fleißiger Schüler war, durfte er bald in den Altarraum eintreten. Als er mit sieben in die Schule kam, ging er morgens und abends zum Gottesdienst. Nach der Schule besuchte er regelmäßig den Religionsunterricht in der Kirche. Als seinen wichtigsten Lehrer bezeichnet er Abuna Ibrahim Aksan. Er sei ihm Berater, Vater und geistiger Mentor gewesen.

Bitris Ögunc stieg sehr bald in der hierarchischen Struktur der syrisch-orthodoxen Kirche auf, die er als „neun Stufen wie die Engel im Himmel“ bezeichnet und welche die einzelnen Stufen vom Ministrant bis zum Bischof umfassen:²⁵ mit fünf Jahren Ministrant, dann Leser, mit 15 Jahren Sänger und 1956, also mit 19 Jahren, Subdiakon. Der Erzbischof von Mardin wollte ihn kurze Zeit später zum Priester weihen. Doch Bitris Ögunc war nicht einverstanden. Er befürchtete, dass mit der Priesterweihe auch eine Eingrenzung seiner Freiheit verbunden sei. „Nein, ich wollte nicht dort Priester werden. Ich bekomme diese Freiheit nicht zu reden.“²⁶ Das hätte sich nach der Priesterweihe verändert.

Bitris war seit ca. 1953 als Lehrer tätig, zunächst in Hah, ab 1954 in Midyat in der Kirche Mar Schimuni. Er hatte nach der Schule keinen Beruf erlernt, sondern lebte von den Mieteinkünften des elterlichen Anwesens und besuchte weiterhin den Unterricht in der Kirche. Als Lehrer verdiente er nun Geld und konnte seine eigenen Ideen – so scheint es mir – besser verwirklichen, als in der Funktion des Priesters. Außerdem habe er nicht das richtige stimmliche Organ gehabt, um im Tur Abdin als Priester bestehen zu können.

Er berichtet von den Neuerungen, die er mit Rückendeckung des damaligen Bischofs und gegen den Willen des Pfarrers der Mar Schimuni Kirche einführte. „Zum Beispiel, die Frauen oder Mädchen durften nicht zum Altar gehen. Ich habe alles frei gelassen. Und der Bischof sagte: lassen wir alle gehen.“²⁷ Was anscheinend bis dahin undenkbar war, Mädchen im Altarraum, wurde von Bitris Ögunc propagiert und durchgesetzt. Er gab den Mädchen und Jungen Sprachunterricht, lehrte sie in Geschichte und - wie er sagt - Nationalität, schrieb und inszenierte Theaterstücke und begann, einen Englischkurs einzurichten. Englisch hatte er sich im Selbststudium beigebracht. Daneben nahm er Kontakt zur katholischen und evangelischen Kirche²⁸ auf, um auch dort die Kinder zu unterrichten und um ökumenische Gottesdienste durchzuführen. Die Reaktion der Lehrer und Priester in den anderen syrisch-orthodoxen Kirchengemeinden fiel nicht gerade positiv aus. Doch ihre Angst vor dem Bischof, so Bitris Ögunc,

verhinderte den offenen Widerstand. Einem muslimischen Nachbarn, der zu alt war, um zur Moschee zu gehen, öffnete er die Kirche zum Freitagsgebet. Auch dagegen habe der Bischof nichts einzuwenden gehabt: „Gottes Haus ist Gottes Haus. Für alle Menschen.“²⁹

Seine Familie, allen voran die Eltern, hätten seine Aktivitäten Zeit ihres Lebens unterstützt. Der Vater suchte ihm 1956 eine Braut, die Tochter des Mesners, aus. Atyie war damals 12 Jahre alt und eine der Schülerinnen von Bitris. Nach den damaligen Gepflogenheiten durfte er sie nach der Verlobung ein Jahr nicht sehen, d.h. sie kam natürlich nicht mehr zum Unterricht. An Maria Lichtmess 1957 fand die Trauung statt. Im Zeitraum von 20 Jahren bekam das Paar neun Kinder, von denen fünf im Tur Abdin und vier in Deutschland geboren wurden.

Anwerbung als Gastarbeiter und Priesterweihe

1969, also mit 32 Jahren, war für Bitris Ögunc – wie sich im Nachhinein zeigt – die Zeit im Tur Abdin vorbei und es bahnte sich das endgültige Leben in der Diaspora an. Die Gründe, warum er die Heimat verließ, mögen vielschichtig gewesen sein. Eine Rolle mag gespielt haben, dass der ältere Bruder bereits seit 1966 in Garmisch als Gastarbeiter Geld verdiente und auch Bitris Ögunc sein Glück im Westen versuchen wollte. 1967 hatte ihn laut Dr. Helga Anschütz ein dubioser Tourist mit dem Versprechen nach Deutschland gelockt, ihn für die Übersetzung syrischer Manuskripte mit der Finanzierung eines Studiums und der Möglichkeit der Promotion zu entlohnen. „Diese glänzenden Zukunftsaussichten verführten unseren malfono (Lehrer, d.V.), den Versprechungen zu glauben und seinem Gönner nach Deutschland zu folgen“, berichtet Dr. Helga Anschütz im Mitteilungsblatt des Mar Gabriel Vereins.³⁰ Diese Episode blieb jedoch erfolglos und Bitris Ögunc kehrte nach über zwei Monaten wieder in die Türkei zurück. Dort stellte er einen Antrag auf Gastarbeit und reiste schließlich im Dezember 1969 erneut in Deutschland ein. Kurz zuvor war auch sein jüngerer Bruder nach Deutschland gekommen. Bitris nennt neben dem finanziellen Aspekt die Diskriminierung und Verfolgung der Christen im Tur Abdin als Gründe für die Arbeitsmigration. Man hätte sich nicht frei bewegen können und auch die Berufsaussichten seien eingeschränkt gewesen. Der Großvater habe ihm von den fleißigen und aktiven Deutschen erzählt, die in der Nähe von Midyat die Eisenbahn gebaut hatten. „Deutsche stehlen nicht, lügen nicht und machen keine kriminellen Sachen. Das war mein Ziel natürlich. Wir wollten gerne sicher leben.“³¹ Zunächst arbeitete Bitris in einer Glasfabrik in der Nähe von Saar-

brücken. Auf Betreiben von Dr. Helga Anschütz und Prof. Aßfalg bekam er schließlich ein Stipendium, um am Goethe-Institut Deutsch zu lernen. Frau Dr. Anschütz war es auch, die schließlich die Anregung dazu gab, ihn zum Pfarrer und Sozialbetreuer der Christen aus dem Orient in Europa zu machen. 1971 wurde Bitris Ögunc in Midyat zum Priester geweiht. Am 13.3.1971 reiste er mit seiner Frau und mit zwei seiner Kinder nach Deutschland aus. Er bekam eine Wohnung in der Nähe von Augsburg und richtete mit Hilfe der Caritas, die auch sein Gehalt bezahlte, ein Sozialbüro ein. „Bis dahin“, so Dr. Helga Anschütz, „waren die syrischen Christen entweder in eine katholische oder evangelische Kirche gegangen oder hatten sich damit begnügt, einmal im Jahr – meistens zu Ostern – während ihres Urlaubs in Midyat am kirchlichen Leben teilzunehmen.“³² Bitris Ögunc hat seit der Priesterweihe seine Heimat, den Tur Abdin in Ostanatolien, nicht mehr gesehen.

Die erste Zeit als Gastarbeiter in einer für ihn völlig fremden Umgebung muss für Bitris Ögunc als aktives Mitglied der syrisch-orthodoxen Kirche ein ziemlicher Einschnitt gewesen sein. Seine Bibel habe er mitgebracht und täglich allein gebetet. Auf meine Frage hin, ob das nicht hart gewesen sei nach seinem Eingebettetsein in die syrisch-orthodoxe Gemeinde in Midyat erwidert er: „Herrgott ist überall. Er ist nicht im Dom oder in der Kirche oder so.“³³ Das heißt, der Glaube lässt sich überall praktizieren, der Ritus hingegen nicht. Diese persönliche Disposition in Bezug auf Glauben durchzieht Bitris Öguncs Leben. Er versteht sich in erster Linie als ein Mensch, dessen Glaube universal und nicht einer bestimmten Konfession verhaftet ist, und er trennt diese - ich möchte fast sagen - philosophische Durchdringung seiner religiösen Vorstellungen von den zu einer Konfession gehörigen Riten. Der Glaube ist etwas, das individuell erlebt und zugleich in einer konfessionellen Gemeinschaft ritualisiert und tradiert wird. Damit bekennt er sich auf der einen Seite zu den Inhalten, Riten und Bräuchen der syrisch-orthodoxen Kirche, auf der anderen Seite verbindet ihn der Glaube an sich mit anderen christlichen, aber auch nichtchristlichen Konfessionen. Ein Zitat des Dalai-Lama „Das Herz aller Religionen ist eins“ bringt Abuna Bitris' Verständnis von Religion auf den Punkt.

Aufbau der Gemeinde in der Diaspora

Von 1971 bis 1978³⁴ war Bitris Ögunc der einzige Priester der „ersten syrisch-orthodoxen Gemeinde in Deutschland, zu der anfangs auch die Syrer in den Niederlanden, Österreich und der Schweiz gehörten“³⁵. Dies hatte zur Folge,

dass die Gottesdienste in den einzelnen Städten und Gemeinden nur unregelmäßig stattfanden. Um den Suryoye die Möglichkeit zu geben, trotzdem die sonntägliche Messe zu hören, wurden 1974 mit Hilfe der evangelischen Kirche (maßgeblich Dr. Miksch und Pfarrer Horst Oberkampff) Schallplatten mit der syrisch-orthodoxen Messe produziert und an alle Familien verteilt. Bitris Ögunc reiste quer durch Europa und kam nur alle 20 Tage nach Hause. Er war nicht nur zuständig für die kirchlichen Aufgaben wie Gottesdienste, Taufen oder Hochzeiten usw., sondern wurde zum Ansprechpartner in allen Lebensfragen wie Wohnraum- und Arbeitsbeschaffung, Behördengänge, Übersetzungen oder ganz persönliche Probleme. Bitris Ögunc befand sich somit in einer gänzlich neuen Position. Sein Einfluss- und Aktionsradius lässt sich kaum mit dem eines Tur Abdiner Dorfpriesters vergleichen, sondern trägt eher kosmopolitische Züge. Ich bin mir nicht ganz sicher, warum er sich nun doch zum Priester weihen ließ, nachdem er im Tur Abdin dieses Amt ausgeschlagen hatte. Ein Grund mag gewesen sein, dass Abuna Bitris davon ausging, in der Diaspora eben nicht den befürchteten Einschränkungen durch das Priesteramt ausgesetzt zu sein und in der Diaspora die Gemeinde und das Gemeindeleben nach seinen Vorstellungen aufbauen zu können. Was er im Tur Abdin im Schutz seiner niederen Position als Subdiakon und Lehrer einführte – also Frauen und Mädchen in den Altarraum bringen und ökumenische Gottesdienste abhalten – schien in der Diaspora auch oder nur mit dem Amt des Priesters durchsetzbar zu sein. Er verkürzte, wie schon im Tur Abdin, die Gottesdienste auf eine Stunde, indem er die Wiederholungen wegließ. „Man muss nicht zehnmal sagen, Maria hilf, Maria hilf, einmal reicht schon“⁴³⁶, pflegt er diese Verkürzungen zu rechtfertigen.

Bitris Ögunc verlässt seine Mutterkirche

Sein Wirken als Priester in der westeuropäischen Diaspora schien für Bitris Ögunc von Anfang an mit Problemen behaftet gewesen zu sein. Ich bin mir sicher, dass eine Vielzahl von Gründen 1991 letztlich zu seinem Austritt aus der syrisch-orthodoxen Kirche geführt haben und dass es wiederum eine Vielzahl von Deutungsmodellen innerhalb der syrisch-orthodoxen ‘community’ für diesen Schritt gibt. Als Außenstehende sehe ich mich nicht in der Lage, die einzelnen Probleme, die Bitris Ögunc innerhalb der ‘community’ und mit seinen kirchlichen Vorgesetzten oder Kollegen hatte, detailliert nachzuzeichnen, geschweige denn zu verstehen. Deshalb konzentriere ich mich auf die Aussagen von Bitris Ögunc, die mein Thema, nämlich die religiöse Identität, berühren und

versuche, sie in einen Gesamtzusammenhang zu stellen.

Wie bereits oben angeführt, müssen wir zwischen der religiösen Identität und dem Glauben des Einzelnen und der religiösen Praxis in der Gruppe unterscheiden. Jede Religion folgt als Medium der Lebensbewältigung bestimmten Glaubensinhalten und -idealen. Diese sind eingebunden in eine rituelle und organisatorische Struktur. Es gibt Spezialisten, wie z.B. Priester, die über das notwendige Wissen bezüglich der Inhalte wie Bibel, Gesänge, Gebete, Liturgie etc. und der kultischen Handlungen, wie Gottesdienst, Trauung, Taufe etc. verfügen. Und es gibt eine hierarchische Struktur, die sowohl der Gemeinde wie auch den einzelnen Kirchenvertretern vom Ministrant bis zum Bischof und Patriarchen eine ganz bestimmte Stellung zuweisen. Ich denke, dass Bitris Ögunc (besonders motiviert durch die Bedingungen des Lebens in der Diaspora) sowohl an den Inhalten der syrisch-orthodoxen Kirche als auch an der Hierarchie oder Autorität ihrer Vertreter gerüttelt hat. Ich greife im Folgenden bestimmte Aspekte der Vorstellungen und des Wirkens von Abuna Bitris heraus, die ich unter den Themenbereichen „Innere Veränderungen“, „Ökumene“ und „Ethnisierung“ zusammenfasse.

Innere Veränderungen – „nicht zu allem ‘amin’³⁷ sagen“

Unter innerer Veränderung verstehe ich zum einen die Diskussion über die hierarchische Struktur der syrisch-orthodoxen Kirche, zum anderen die Diskussion über die rituelle Praxis. Letzteres habe ich bereits zum Beispiel mit den Forderungen nach Verkürzung der Gottesdienste, Ökumene und der Einbeziehung der Gemeinde bzw. der Frauen angedeutet. Die Kirche ist, wie Kai Merten in seinem Buch von 1997 „Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland“ schreibt, „nicht vor menschlichen Schwächen geschützt. [...] Die Gemeinderäte der (syrisch-orthodoxen, d.V.) Kirchengemeinden wie auch der Diözesanrat werden normalerweise von den einflussreichsten Familien gestellt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit von Machtgier und Rivalitäten, die bis in Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof münden. Besondere Streitpunkte sind die gegenseitige Kontrolle und die Verwendung der Gelder.“³⁸ Auf die Frage nach dem Beginn der Schwierigkeiten mit der syrisch-orthodoxen Kirche antwortet Abuna Bitris: „Es begann damit, dass das Wort des Religionsführers der syrisch-orthodoxen Kirche, egal ob richtig oder falsch, von den Priestern ausgeführt werden musste. Das ist weder menschlich noch demokratisch.“³⁹ Er kritisiert die mangelnde Ausbildung der Priester, die nicht nach

ihren Fähigkeiten, sondern nach ihrer Loyalität eingesetzt würden. Das bedeutet, die Kirche folgt mit ihrer Auswahl der Priester und Bischöfe einem ganz bestimmten Machtkalkül und erachtet ungebildete Priester als weniger gefährlich für die Durchsetzung ihrer Interessen als gebildete. Die Gemeinden wiederum treffe ebenfalls eine Schuld, da sie sich nicht gegen ungebildete Priester zur Wehr setzen, sondern zu allem „amin“ sagen würden. In den Gesprächen mit Abuna Bitris kam immer wieder zum Ausdruck, dass er eine fundierte Ausbildung der Priester und eine Einbindung der gesamten Gemeinde in die Gestaltung der Gottesdienste als grundlegende Punkte begreift, die in der syrisch-orthodoxen Kirche reformiert werden müssten. Damit will er den Veränderungen in der Diaspora vor allem für die jugendlichen Suryoye Rechnung tragen. „Man muss mit der Zeit gehen“,⁴⁰ stellt er fest und forderte bereits 1987 drei verschiedene Gottesdienste: einen für Erwachsene, einen für Jugendliche und einen für die Kinder. Dieses Ansinnen wurde von der Kirchenleitung zurückgewiesen. Zu seinen Forderungen gehört auch, die Gottesdienste in Deutsch oder in der gesprochenen Sprache Turoyo und nicht in der Liturgiesprache abzuhalten, damit die Gemeindemitglieder den Inhalten besser folgen können. In der Heimat habe trotz schlechter finanzieller Lage die Verantwortung und Organisation der Kirche in den Händen der Zivilbevölkerung gelegen. „Ich habe mehrere Jahre lang in den Kirchenräumen als Lehrer unterrichtet. Kein einziger Priester und Bischof hat sich da eingemischt. Der Kirchenrat wurde von zivilen Personen besetzt. Als armes Volk konnten wir die Kirche in unserer Heimat viel besser organisieren! Hier in Europa [...] haben (wir es) trotz Kapital nicht geschafft, richtige Schulen zu eröffnen. In Syrien zum Beispiel hat es unser Volk trotz Armut geschafft, eigene offizielle Schulen zu errichten. Läge die Organisation dort auch unter der Obhut der Geistlichen, so wäre dieser Status nie erreicht worden.“⁴¹ Er stellt die fundierte Ausbildung auch vor den Bau syrisch-orthodoxer Kirchen. Da genügend evangelische oder katholische Gotteshäuser zur Verfügung stünden, sollte vor dem Bau eigener Kirchen die Errichtung von Kulturzentren, Lehrseminaren und anerkannten Schulen stehen. Dort sollte nicht nur das Alphabet, sondern eine solide Allgemeinbildung vermittelt werden.⁴²

Ökumene – „ich sage von niemand, er sei Ketzer“

Bitris Ögunc zeigt zu den anderen christlichen Konfessionen in Deutschland keine Berührungängste. Wie bereits erwähnt, unterscheidet er zwischen

Glaubensinhalten und Ritual. Sein grundsätzliches Festhalten an den rituellen Handlungen der syrisch-orthodoxen Kirche steht für ihn nicht im Widerspruch zu seinen Feiern ökumenischer Gottesdienste. Er erkennt auch die Riten der anderen christlichen Konfessionen, z.B. bezüglich der Taufe, an und kritisiert syrisch-orthodoxe Priester, die eine orthodoxe Taufe für evangelische Ehepartner fordern. Die Haltung der orthodoxen Kirche ist ihm unverständlich: „Die syrisch-orthodoxe Kirche sagt bis zum heutigen Tag, die katholische Kirche ist Häretik und die evangelische Kirche ist ungläubig [...], ich sage von niemandem, er sei Ketzer, weder Assyryer noch die Zeugen Jehova usw.“⁴³ Furcht vor Machtverlust und Einflussnahme sieht Ögunc als Beweggründe für die ablehnende Einstellung gegenüber dem Katholizismus: „Die kirchlichen Oberhäupter fürchten den Verlust ihres Thrones, wenn sie dem Volk erlauben, mit anderen kooperativ umzugehen.“⁴⁴ Und: „Jedes Volk hat seine Sitten und Bräuche. Das christliche Fundament dieser beiden Konfessionen (katholisch und syrisch-orthodox, d.V.) ist hundertprozentig identisch! Der Glaube ist gleich. Jede Kirche hält sich für die mächtigere, deshalb kommt es zu Spaltungen innerhalb der Bevölkerung.“⁴⁵

Die Bibel als gemeinsames christliches Fundament gibt ihm die Möglichkeit, mit anderen Kirchen zu kommunizieren und gemeinsame Messen zu zelebrieren. Er befürwortet auch den Besuch des katholischen oder evangelischen Religionsunterrichts in der Schule und ließ, wie viele andere Suryoye, seine Kinder an der katholischen Firmung und Kommunion teilnehmen. Viele Jugendliche, Mädchen und Buben, sind zudem Ministranten bei katholischen Gottesdiensten.⁴⁶ Was offiziell verpönt ist, wird inoffiziell längst praktiziert. Diese Art der religiösen Integration in die Residenzgesellschaft wird auch in der familiären Praxis der kirchlichen Feiertage fortgeführt. Weihnachten mit Baum, Krippe und Geschenken oder Ostern mit Osterhase und bunten Ostereiern sind m.E. mittlerweile ebenso Bestandteile der Feierlichkeiten innerhalb der syrisch-orthodoxen 'community' und haben sich den jeweiligen Landessitten (deutsch, schwedisch, holländisch, amerikanisch etc.) angepasst. Dem sollten nach Abuna Bitris auch die Kirchen Rechnung tragen: „Als Beispiel nenne ich die große Fastenzeit und Ostern. Was würde wohl passieren, wenn zum Beispiel die katholische Kirche von ihrem hohen Pferd runtersteigen und die Feiertagsdaten mit der orthodoxen Kirche angleichen würde? Käme sie dadurch in die Hölle? Oder ginge die Welt unter, wenn die syrisch-orthodoxe Kirche nachgeben und mit den Katholiken kooperieren würde? Es sind nur die Kirchenoberhäupter, die nicht echt sind, die diese Spaltung der Feiertage herbeiführen. Dabei spielt es

wirklich keine Rolle, wann genau die Fastenzeit beginnt und wann Ostern zu feiern ist. Wenn die beiden Kirchen einen Kompromiss finden würden, würde sich das ganze Volk freuen.“⁴⁷ Das unbedingte Festhalten an den Traditionen der Heimat kommentiert er folgendermaßen: „Wenn alles so bleiben soll wie in der Heimat, dann sollen die Befürworter in die Heimat zurückkehren. Das wäre konsequent. Hier braucht die Kirche eine Veränderung, sonst können wir nicht (als Volk, d.V.) überleben.“⁴⁸

Ethnisierung – „ich bin überall Assyrer“

1971 war die syrisch-orthodoxe community in Augsburg auf ca. 40 Familien angewachsen. Bitris Ögunc hielt Gottesdienste in verschiedenen Kirchen – zuletzt St. Josef – ab und richtete das Sozialbüro für Christen aus dem Orient ein, das zu einer Art Zentrale bzw. Anlaufstelle der syrisch-orthodoxen Christen in der westeuropäischen Diaspora wurde. In den folgenden Jahren fand sich in Augsburg eine Gruppe von Suryoye zusammen, die neben der religiösen Verbundenheit im christlichen Glauben eine weltliche, ethnische Verbundenheit schaffen wollte und sich an den Ideen der assyrischen Bewegung orientierte. Die assyrische Bewegung betrachtet sich als überkonfessionell. Sie sieht vor allem in den christlichen Bewohnern Mesopotamiens die Nachkommen der antiken Assyrer, deren gemeinsame Geschichte, Kultur und Sprache wichtige Säulen der Volkszugehörigkeit bedeuten. Damit stellen sie nicht die Religion als identitätsstiftendes Merkmal, sondern die Zugehörigkeit zur assyrischen Nation in den Mittelpunkt. Die Assyrer kämpfen u.a. für ihre Anerkennung als Volk und ethnische Minderheit in den Herkunftsländern mit dem Recht auf eigene Sprache, Kultur und Religion. Im religiösen Bereich kritisieren sie ein Festhalten der syrisch-orthodoxen Kirche an der Zersplitterung in verschiedene Konfessionen, die eine Einheit und gemeinsame nationale Identität – als Assyrer – verhindern würde.⁴⁹ Die Kirchenleitung ihrerseits lehnt die assyrische Bewegung ab, „weil sie politische Ziele verfolge, die der Kirche fernlägen und weil sie das Kirchenvolk mit ihrer Ideologie in zwei Lager spalte. Außerdem befürchtet sie einen zu starken Einfluss der sogenannten Nestorianer und sogar eines neuen Heidentums, wenn die vorchristlichen Assyrer verherrlicht werden.“⁵⁰

Bitris Ögunc sympathisierte von Anfang an mit den Ideen der assyrischen Bewegung. Obwohl er selbst weder im assyrischen Mesopotamienverein noch im später gegründeten aramäischen Syrisch-Orthodoxen Verein Mitglied wurde, bezeichnet er sich als Assyrer. „Ja, als Staatsbürger war ich Türke. Aber als

Volkszugehörigkeit habe ich nie „ich bin Türke“ gesagt. Ich bin von einem alten Volk, das heißt dem syrischen Volk“,⁵¹ bemerkt Bitris Ögunc. Und er präzisiert: „Ich bin überall Assyrer. Und das ist meine Volkszugehörigkeit.“⁵² Da er von sich aus keine Berührungängste mit anderen Konfessionen hatte und im Bestreben nach nationaler Einheit der Christen im oder aus dem Vorderen Orient eher eine Stärkung als eine Schwächung des Gemeinschaftsgefühls sah, konnte er die Einwände der Kirchenleitung weder verstehen noch mittragen. Konsequenterweise weigerte er sich deshalb, dem Befehl der Kirchenleitung, Assyrer vom Kirchendienst auszuschließen, Folge zu leisten. Darauf folgte eine 3-monatige Amtsenthebung, die schließlich von dem Patriarchen in Damaskus wieder aufgehoben wurde.

Bitris Ögunc beurteilt die Ablehnung der Assyrer durch die syrisch-orthodoxe Kirche unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten:

- Da zu Beginn der assyrischen Bewegung deren Anhänger fast durchweg aus der akademisch gebildeten Schicht kamen, glaubt Bitris Ögunc, dass die Kirche sie aus diesem Grund bekämpfte: „Und die, die sie Assyrer nennen, sind fast alle ausgebildete Personen. Und natürlich wollen nicht alle Kirchenbehörden ausgebildete Personen in der Kirche haben. Wenn jemand an der Macht ist, lässt er diese Macht nicht so schnell oder leicht los.“⁵³
- Zum Zweiten unterstellt er den christlichen Kirchen, egal ob katholisch, evangelisch oder orthodox, eine offizielle Ablehnung der Assyrer, und zwar aus „zionismuspolitischen“⁵⁴ Gründen. Das Alte Testament und somit der Glaube der Juden sei gegen die Assyrer eingestellt. Im Alten Testament werde Gott als Mörder dargestellt, weil er durch seine Engel 8000 Assyrer umbringen ließ.⁵⁵ „Also ich glaube nicht an solche Verse in der alten Bibel“, bemerkt Bitris Ögunc, „seitdem ich Priester geworden bin, hab ich nie in der Kirche das Alte Testament gelesen [...]. Gott ist kein Mörder.“⁵⁶ Wenn diese Aussage von Bitris Ögunc stimmt, dann haben seine Sympathien für die Assyrer indirekt auch im Inhalt seiner Gottesdienste Niederschlag gefunden.

Fazit

Die oben angeführten Punkte können nur einen kleinen Einblick in das religiöse Verständnis des vorgestellten Pfarrers Bitris Ögunc geben und nur punktuell die Probleme der religiösen Identität der syrisch-orthodoxen Christen in der Diaspora umreißen.

Ich möchte nun noch einmal die verschiedenen Aussagen und Forderungen zum

Anlass nehmen, um über religiöse Identität in der Diaspora nachzudenken.

Ohne Zweifel müssen und haben sich sowohl religiöse Praxis als auch religiöses Selbstverständnis in der Diaspora gewandelt. Die Religion nimmt für die hier geborenen syrisch-orthodoxen Migranten immer noch bedeutenden Raum ein. In einer Umfrage, die Hüsni Acar unter aramäischen Jugendlichen in Deutschland durchführte und in seiner Arbeit „Menschen zwischen Kulturen. Aramäische Jugendliche in Deutschland“ veröffentlichte, hatten nur 0,6% der Befragten das Interesse am Glauben verloren, für 33,1% war er nach wie vor wichtig.⁵⁷

Bitris Ögunc betonte in unseren Gesprächen immer wieder, dass er vor allem die syrisch-orthodoxen Jugendlichen hinter sich wüsste. Diese würden seinen Ideen zur Reform der Kirche, also Verkürzung der Gottesdienste, Verwendung der Landessprache bzw. des gesprochenen Dialekts in Liturgie und Gottesdienst, fundierte Ausbildung der Priester, Einführung verschiedener Gottesdienste je nach Altersstufe, Einbeziehung der Gemeinde bzw. der Mädchen in die Gestaltung der Gottesdienste und einer grundsätzlichen Trennung zwischen politischem und kirchlichem Bereich oder Betätigung zustimmen. Der Mangel an kompetenten Menschen in der Kirche wird auch in der Umfrage von Hüsni Acar von 55,8% der aramäischen Jugendlichen als Begründung für das spärliche Angebot der Gemeinden für Jugendliche angeführt. Nur 11,7% sind der Meinung, dass der regelmäßige Kirchenbesuch ausreiche. Das Problem sei, so Abuna Bitris, dass diese Forderungen zwar unter der Hand diskutiert und akzeptiert würden, eine offene Auseinandersetzung darüber aber fehle.

Was bedeuten also eigentlich Religion und religiöse Identität für die syrisch-orthodoxen Migranten? Treffen in der Diaspora Mechanismen der Säkularisierung auf ein religiöses System, das in der Heimat als Fundament des Zusammengehörigkeitsgefühls „funktionierte“, aber nicht ohne weiteres auf die Situation in den Migrationsländern übertragen werden kann? Ich möchte dazu die Definition von Religion von Clifford Geertz zitieren: „Religion ist ein Symbolsystem, das darauf abzielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Und: „... religiöse Symbole behaupten eine Grundübereinstimmung zwischen einem bestimmten Lebensstil und einer bestimmten [...] Metaphysik ...“⁵⁸ Die geforderten Veränderungen innerhalb der kirchlichen Struktur und der religiösen Inhalte einer Glaubens-

gemeinschaft bedeutet demnach eine Veränderung und Neuinterpretation ihrer Symbole bzw. des Symbolsystems.

In diesem Zusammenhang betrachte ich auch die Vertreter der Kirche als Symbol bzw. als Träger des Symbolsystems. Im Katechismus der „Christlichen Lehre“ von Mor Ignatius Aphrem I. Barsaum, dessen Aussagen als Glaubenswahrheiten aufgefasst und als solche anerkannt werden,⁵⁹ wird die Ordnung und Leitung der Kirche explizit genannt und historisch begründet: „Die Apostel stellten in der Kirche außer der Ordnung der Bischöfe auch die Ordnungen, d.h. Hierarchie, Rang- und Weihestufe der Priester und der Diakone, auf. Jesus Christus, das Oberhaupt der Kirche, hat die Leitung nach seiner Himmelfahrt den heiligen Aposteln übertragen.“⁶⁰ Damit handelt es sich um eine göttliche Ordnung. Die Kritik von Abuna Bitris an den Kirchenvertretern, also Priester oder Bischöfe, und vor allem an der Gemeinde, die den „ungebildeten Priestern“ klaglos folgen würden, kann als eine Konfrontation des traditionellen Symbolsystems mit der – ich nenne es jetzt einfach – „säkularisierten Moderne“ aufgefasst werden. Sicher hat Bitris Ögunc Recht, wenn er eine bessere Ausbildung der Priester fordert. Das fängt schon damit an, dass einige Priester in Europas syrisch-orthodoxen Gemeinden die jeweilige Landessprache nicht beherrschen und damit kaum in der Lage sind, die Gemeinde nach außen zu vertreten bzw. am Leben und den Problemen der Residenzgesellschaft Anteil zu nehmen. Dieses intellektuelle Argument kollidiert jedoch mit der traditionellen Stellung der Priester oder Bischöfe innerhalb des Symbolsystems. Sie sind für die Gemeinde quasi göttliche Autoritätspersonen sowie Vertreter und genießen somit per se Anerkennung, Respekt und Verehrung. Bildung, die Fähigkeit zu predigen, die Vertretung der Gemeinde nach außen, integrires Verhalten der Priester usw. mögen den Grad der Beliebtheit bestimmen, ändern aber nichts an dem grundsätzlichen Bewusstsein, dass sie Repräsentanten einer göttlichen Ordnung darstellen und somit nicht einfach öffentlich kritisiert werden können.

Genauso verhält es sich mit der Auseinandersetzung über Sinn und Unsinn eigener Kirchenbauten. Denkt man an die fast mystische Bedeutung der Kirchen und Klöster im Tur Abdin, so kann man sie nicht nur unter dem Aspekt des finanziellen Aufwands und Nutzen sehen. Die Kirche stellt eine räumliche Verkörperung des Symbolsystems dar, sowohl in ihrer Bau- und Einrichtungsweise als auch in ihrem Selbstverständnis. Die Einrichtung des Altarraums, das Taufbecken, eine spezifische Ausschmückung und die angrenzenden Gemeindesäle folgen auch in der Diaspora (mehr oder weniger) der syrisch-orthodoxen Tradition. Die Kirche wird als Ort wahrgenommen, in dem bestimmte Riten

ausgeführt werden können, die in dieser Form in einer überlassenen evangelischen oder katholischen Kirche nicht möglich sind. Ich denke da an die Marienkirche in Augsburg. Nur der Bau dieser Kirche machte es möglich, dass die Tradition des shaharo⁶¹ an Maria Himmelfahrt wieder aufgenommen werden konnte und sich an diesem Feiertag Gläubige aus anderen, z.T. weit entfernten Gemeinden in Deutschland und Europa in der Kirche versammeln, um dort gemeinsam die Nacht zu verbringen und zu beten. Eine ähnliche Entwicklung können wir im Zusammenhang mit dem Bau von Moscheen oder hinduistischen oder buddhistischen Tempeln beobachten. Es geht darum, einen Ort zu schaffen, der als Symbol der Religion und ihrer Ausübung eine Art Heiligkeit ausdrückt und zugleich das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkt.

Die scharfe Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen, auch wenn sie, wie in unserem Fall, auf dem Christentum beruhen, ist in meinen Augen auch die Wahrung eines eigenen Raums. Dahinter mögen durchaus auch Macht- und Kompetenzstreitigkeiten stecken, aber man darf nicht vergessen, dass auch dort die Angst vor dem Verlust der religiösen Identität verborgen liegt.

Der Wechsel von einer religiösen Identität hin zu einer ethnischen Identität ist besonders in der Suryoye-Community spürbar und wurde mit Sicherheit in der Diaspora forciert, wenn nicht gar ausgelöst. Das Verbot der Kirchenleitung, assyrische Tendenzen, sprich nationale Bestrebungen, zuzulassen, zeigt, wie sehr das religiöse Symbolsystem im Alltag verankert war und ist sowie fast als einziges Identitätsmerkmal gesehen wurde und wird. Allein mit dem oft angeführten Argument der historischen Dimension der syrischen Kirchen, die in Aussagen wie: „Wir sprechen die Sprache Jesu“ Ausdruck findet, verleiht sich diese Glaubensgemeinschaft die Aura des Urchristentums. Dieses Bewusstsein aufrechtzuerhalten und zugleich die Moderne in das religiöse System einzubinden, stellen für mich die Probleme, aber auch die Chancen innerhalb der syrisch-orthodoxen 'community' dar.

Bitris Ögunc's religiöse Identität ist von einem tiefen Glauben an das Christentum und hierbei wiederum an das Fundament der syrisch-orthodoxen Kirche geprägt. Die Aufgaben der Kirche sieht er im seelsorgerischen Bereich und nicht in der Wahrung und dem Glauben an Äußerlichkeiten. Diese Haltung erlaubt ihm, Veränderungen innerhalb der Kirche zu befürworten. Die Hierarchie und Ordnung der syrisch-orthodoxen Kirche sollte den Weg der „Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Demokratie gehen“.⁶² Das gute Fundament der syrisch-orthodoxen Kirche dürfe deshalb nicht für Machtbestrebungen benutzt werden, sondern müsste sich notwendigen Veränderungen, die der modernen Gesell-

schaft entsprechen, öffnen. Dazu gehört, dass die Gemeinde auch tieferen Einblick in das Symbolsystem der Kirche bekommt und aktiv an dessen Ausgestaltung mitwirken kann. „Es ist das Volk, welches die Kirche ausmacht.“⁶³ Dieser – wie ihn Abuna Bitris oft bezeichnet – demokratische Ansatz wird von ihm vor allem in der Diaspora als wesentlich und der westlichen Moderne entsprechend erachtet: Definition einer ethnischen oder nationalen Volkszugehörigkeit, darauf aufbauend die Trennung von kirchlicher und weltlicher Autorität und Anpassung des Symbolsystems der syrisch-orthodoxen Kirche an die Bedingungen der Diaspora.

Anmerkungen

¹ Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung meines Vortrags an der Universität Mainz anlässlich des World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES) am 13.9.2002.

² Bräunlein/Lauser, 1997, IX.

³ Siehe: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun: Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt/Main, 1998.

⁴ Bräunlein/Lauser, a.a.O.

⁵ Greverus, 1995, 29.

⁶ Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture, 1871. Zitiert in: Bohannon, Paul /van der Elst, Dirk: Fast nichts Menschliches ist mir fremd. Wie wir von anderen Kulturen lernen können, Wuppertal, 2002. S. 30.

⁷ Siehe Bräunlein/Lauser, 1997, I-XVIII.

⁸ Schiffauer, 1997, 168.

⁹ Bräunlein, 2000, 249.

¹⁰ Greverus, 1995, 21-22.

¹¹ Merten, 1997, 20.

¹² Anschütz, 1985, 11.

¹³ Merten, 1997, 28.

¹⁴ Singular von Suryoye.

¹⁵ Armbruster, 1999, 32.

¹⁶ Merten, 1997, 28.

¹⁷ Information von Issa Hanna (1. Vorsitzender der Assyrischen Demokratischen Organisation, Sektion Europa), Stand 2002. Die Angaben über die Größe der in Deutschland lebenden 'community' differiert erheblich. So gibt zum Beispiel Chaillot (1998, 72) die Zahl der syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland mit 35 000 an, Armbruster (2000, 29) beziffert die „Syrian Christians“ auf 45 000. Die unterschiedlichen Angaben spiegeln womöglich die unterschiedlichen Sichtweisen der Volksgruppe wider. Während die Assyrier alle Christen aus Mesopotamien (außer

den Armeniern und griechisch-orthodoxen) als Assyrier bezeichnen, zählen für die Aramäer nur diejenigen, die sich mit der syrisch-orthodoxen Kirche identifizieren.

¹⁸ Baumann, 2000, 15.

¹⁹ Baumann, 2000, 16.

²⁰ Baumann, 2000, 18.

²¹ Williams, Raymond Brady: Religions of Immigrants from India and Pakistan: Next Threads in the American Tapestry. Cambridge, 1988, S. 11. (zitiert in: Baumann, 2000, 16).

²² Baumann, 2000, 176.

²³ Ich möchte darauf hinweisen, dass die Biographie auf der Basis von Interviews mit Abuna Bitris Ögunc und Auszügen aus dem Buch von Ucan et. al „Ein Pfarrer verlässt seine Mutterkirche“ zusammengestellt wurde. Es handelt sich also zwangsläufig um eine Darstellung aus der subjektiven Sicht und der Erinnerung des Portraitierten und nicht um eine objektive Analyse.

²⁴ Vergleichbar mit Altgriechisch, d.h. nur die gebildete Schicht versteht diese Sprache bzw. kann sie schreiben und lesen.

²⁵ Ich denke, er meint damit die „neun „Chöre“ der Engel (drei dreiteilige Ordnungen): Serafim, Kerubim, Throne; Herrschaften, Kräfte, Gewalten; Fürstentümer, Erzengel, Engel.“ (Barsaum, 1995, 27).

²⁶ Gespräch, 8.8.2002. Das Gespräch wurde mit Tonband aufgezeichnet.

²⁷ Gespräch, 8.8.2002.

²⁸ Ein Teil der syrisch-orthodoxen Kirche ging eine Union mit Rom ein (Syrisch-Katholische Kirche). Im 19. Jahrhundert entstand durch die Missionstätigkeit der (Nord-)Amerikaner eine protestantische Kirche (siehe Merten, 1997, 25-26 und Anschütz, 1985a, 40).

²⁹ Gespräch, 8.8.2002.

³⁰ Siehe Website des Mar Gabriel Vereins.

³¹ Gespräch, 8.8.2002.

³² Anschütz, 1984, 162.

³³ Gespräch, 8.8.2002.

³⁴ Angabe von Bitris Ögunc. Nach Chaillot (1998, 71) gab es 1973 einen weiteren syrisch-orthodoxen Priester in Wien, 1977 seien es insgesamt sechs Priester in Europa gewesen.

³⁵ Merten, 1997, 177.

³⁶ U.a. Gespräch, 5.11.1997.

³⁷ Amen.

³⁸ Merten, 1997, 178-179.

³⁹ Ucan u.a., 2001, 47.

⁴⁰ Gespräch, 11.09.2002 (Gedächtnisprotokoll).

⁴¹ Ucan u.a., 2001, 68.

⁴² Siehe Ucan u.a., 2001, 66 ff.

⁴³ Gespräch, 8.8.2002.

⁴⁴ Ucan u.a., 2001, 78.

⁴⁵ Ucan, 2001, 77.

⁴⁶ Ucan, 2001, 77.

⁴⁷ Ucan, a.a.O.

⁴⁸ Gespräch, 11.9.2002.

⁴⁹ Merten, 1997, 194-195.

⁵⁰ Merten, 1997, 195. Bis in die Gegenwart ist „Nestorianische Kirche“ die gängigste Bezeichnung für die Apostolische Kirche des Ostens (auch „Ostsyrische Kirche“ oder - als Eigenbezeichnung - „Heilige Apostolische Assyrische Kirche des Ostens“). Im 5. Jahrhundert spaltete sich die Christenheit an der theologischen Frage, wie Jesus Christus sowohl als Gott als auch als Mensch ein einziges Subjekt sein kann. Dem Patriarchen von Konstantinopel, Nestorius, wurde unterstellt, dass er die Lehre von zwei Subjekten - Christus als vollkommener Mensch und als vollkommener Gott, welche beide lediglich moralisch und nicht wirklich als existentielle Einheit verbunden seien - vertrete. Die Anhänger dieser Lehre wurden als „Nestorianer“ bezeichnet. Nestorius soll diese Lehre jedoch nie vertreten haben. Dennoch hat sich der Begriff „Nestorianismus“ zur Bezeichnung einer Lehre erhalten, die den menschlichen Erlöser in zwei Subjekten auffasst. Die Bezeichnung „Nestorianer“ ist nach Wilhelm Baum (2000, 12) formaltheologisch falsch, auch wenn Nestorius als Lehrer und Heiliger in der Ostsyrischen Kirche vertreten wird.

⁵¹ Gespräch, 5.11.1997.

⁵² Er leitet das Wort „Syrer“ etymologisch von dem Wort „Assyrer“ ab.

⁵³ Gespräch, 5.11.1997.

⁵⁴ Gespräch, 8.8.2002.

⁵⁵ Vermutlich bezieht sich Bitris Ögunc auf die Bibelstelle 2. Könige 19, 35: Und in dieser Nacht fuhr aus der Engel des Herrn und schlug im Lager von Assyrien hundertfünfundachtzigtausend Mann. Und als man sich am frühen Morgen aufmachte, siehe, da lag alles voller Leichen.

⁵⁶ Gespräch, 8.8.2002.

⁵⁷ Acar, 1997, 95.

⁵⁸ Geertz, 1987, 47-48.

⁵⁹ Barsaum, 1995, 15.

⁶⁰ Barsaum, 1997, 38.

⁶¹ Shaharo heißt (geselliger) Abend, Feier, Veranstaltung. Die Bezeichnung wird auch für nichtkirchliche Feiern, z.B. im Verein, verwendet.

⁶² Ucan u.a., 2001, 71.

⁶³ Gespräch, 11.9.2002.

Bibliographie

Acar, Hüsnü: Menschen zwischen Kulturen. Aramäische Jugendliche in Deutschland. Paderborn, 1987

Anschütz, Helga: Die syrischen Christen vom Tur Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung. Würzburg, 1985

Anschütz, Helga: Christen im Vorderen Orient. Kirchen, Ursprünge, Verbreitung. Eine Dokumentation. Hamburg, 1985a

Armbruster, Heidi: Securing the Faith: Syrian Christians in Turkey and Germany. Unveröffentlichtes Manuskript. London, 2000

Armbruster, Heidi: Raum und Erinnerung. Überlegungen zu Rand und Kern im Leben Syrisch-Orthodoxer Christen aus der Türkei. In: Jonker, Gerdien: Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin, 1999, S. 31-49

Baum, Wilhelm/Winkler, Dietmar W.: Die Apostolische Kirche des Ostens. Die Geschichte der sogenannten Nestorianer. Klagenfurt, 2000

Baumann, Martin: Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg, 2000

Barsaum, Mor Ignatius Aphrem I.: Katechismus der Christlichen Lehre. Berlin, Midyat, Istanbul, Zürich, 1995

Bräunlein, Peter J.: Literaturumschau: Rezension Martin Baumann „Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg, 2000“. In: Bräunlein, Peter J. /Lauser, Andrea: Träume/n, kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Band 13, Bremen 2000, S. 249-251

Bräunlein, Peter J. / Lauser, Andrea: Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne. In: Bräunlein, Peter J./Lauser, Andrea: Ethnologie der Migration, kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Band 10, Bremen 1997, S. I-XVIII

Chaillot, Christine: The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A brief Introduction to its Life and Spirituality. Geneva, 1998

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt, 1987

Greverus, Ina-Maria: Die anderen und ich. Darmstadt, 1995

Merten, Kai: Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland. Untersuchungen zu einer Wanderungsbewegung. Göttingen, 1997

Schiffauer, Werner: Fremde in der Stadt. Frankfurt, 1997

Ucan, Elena/Grigio, Aziz/Ucan, Ranja: Ein Pfarrer verlässt seine Mutterkirche. Ein biographischer Abriss aus dem Leben von Pfarrer Bitris Ögünc (Schüsche). o.O., 2001

Christiane Lambert-Dobler studierte Ethnologie, Volkskunde und Kunsterziehung an der LMU München. Nach beruflicher Tätigkeit im Ausstellungs-, Verlags- und Medienbereich promoviert sie zur Zeit an der Universität Augsburg mit dem Thema „Assyrische Migranten. Ethnografische Untersuchungen in einer Diaspora Community“.

Aleviten - Bektashi

Zwei Beispiele für multiple ethnische und religiöse Identitäten

von Frank Kressing

Im Zuge einer Vergleichsforschung zu den albanischen Bektashi¹ besuchte ich seit 1996 wiederholt Angehörige der alevitischen Glaubensgemeinschaft aus der Türkei in einem ihrer Gemeindezentren in Ulm und hatte dabei auch Gelegenheit, an religiösen Zeremonien, wie etwa dem *Cem* oder den *Aschura*-Feiern im Trauermonat *Muharrem*, teilzunehmen.² Solche alevitischen Zentren finden sich mittlerweile in einer Vielzahl deutscher Städte, vor allem in den großstädtischen Ballungsräumen, in denen es zu einer verstärkten Ansiedlung von Zuwanderern aus der Türkei gekommen ist. Innerhalb der Bevölkerung der Türkei – und zwar sowohl unter ethnischen TürkInnen als auch unter KurdInnen – haben die Aleviten einen Anteil von ca. 20-30%. In der Bundesrepublik Deutschland kann man dementsprechend etwa von einer halben Million AlevitInnen ausgehen.³

Bei den Aleviten handelt es sich um eine der vielen schi'itisch inspirierten, heterodoxen Gruppen des Islam, welche sich in ihren Glaubensvorstellungen und im religiösen Kult erheblich von der sunnitischen islamischen Mehrheit unterscheiden – so nehmen z.B. Frauen an allen Ritualen teil, die üblichen moslemischen Gebets- und Fastenzeiten werden nicht streng eingehalten, und es gibt rituellen Alkoholenuss. Ferner ist religiöse Toleranz gegenüber Andersgläubigen eine Leitvorstellung, und die Gottesdienste finden nicht in einer Moschee, sondern traditionell donnerstags abends in privaten Versammlungsräumen (inzwischen auch in öffentlichen Zeremonialräumen – *ceri*, d.h. „Haus des Cem“) statt. Bis auf einzelne Anrufungen ist die Sprache der alevitischen Gottesdienste Türkisch, nicht Arabisch (wie bei sunnitischen Moslems). Das Alevitentum gilt als eine der liberalsten Richtungen des Islam, und seine Anhänger sehen sich selbst im Allgemeinen als fortschrittsorientierte, emanzipative gesellschaftliche Kraft an.⁴ Z.T. wird sowohl von einzelnen Alevitinnen und Aleviten selbst als auch in der Forschung die Zugehörigkeit zum Islam überhaupt in Frage gestellt und der Status einer eigenständigen Religionsgemeinschaft abseits des Islam in Anspruch genommen.⁵

Der Ursprung des Aleviten- und Bektashitums

Der Name der Aleviten leitet sich von ihrer kultischen Verehrung Alis, des Vettern, Schwiegersohns⁶ und vierten Nachfolgers (Kalifen) des Propheten Mohammed (gestorben 632 n.Chr.) her. In der Türkei war (und ist z.T. noch) die Bezeichnung *Kizilbas* (wörtlich: „Rotkopf“) für die Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft üblich, welche inzwischen jedoch als pejorativ abgelehnt wird.⁷ Außerhalb des heutigen türkischen Staatsgebietes gibt es Ali-orientierte islamische Gruppen in Syrien (die *Alawin* oder *Nosairin*), Iranisch-Kurdistan, Luristan (die *Ahl-el-Haq*) und Aserbaidshan.

Ihre Differenz gegenüber anderen Moslems leiten diese religiösen Sondergruppen aus den frühislamischen Nachfolgekämpfen und Spaltungen (Schismen) nach Mohammeds Tod ab: Vierter Nachfolger (Kalif) des 632 n. Chr. ohne männlichen Erben verstorbenen Propheten Mohammed war sein Vetter und Schwiegersohn Ali ibn Ali Talib, welcher 661 durch ein Attentat aus den eigenen Reihen beseitigt wurde. Das Kalifat ging in die Hände des Gouverneurs von Damaskus über. Dieser ließ Alis Sohn Hussein 680 n.Chr. durch seinen Sohn Yazid in Kerbela (im heutigen Irak) am 10. Tag⁸ des Monats Muharrem ermorden. Dieser Bluttag gedenken Aleviten und Schi'iten bis heute in Gestalt der Aschura-Feierlichkeiten. Alle Schi'iten (abgeleitet von Schi'at Ali: Partei Alis) und Aleviten zweifelten in der Folgezeit die legitime Herrschaft der sunnitischen Kalifen der Omajjaden und Abbassiden-Dynastien an und verehrten allein die leiblichen Nachkommen Alis als rechtmäßige Kalifen, welche nach der tatsächlichen Machteinbuße dieser Kalifatsanwärter nur mehr als Imam (d.h. geistliches Oberhaupt aller Moslems) bezeichnet wurden, da sie die Funktion des Emirs (ursprünglich militärischer Befehlshaber aller moslemischen Gläubigen) nicht mehr inne haben.

Türkische und kurdische AlevitInnen in Deutschland

Die Herkunft der Bektasije⁹

Bei den Aleviten unter Türken und Kurden kommt als weiteres starkes Identifikationsmoment die Bezugnahme auf den als Heiligen (*Hazret*) verehrten Haci Bektas Veli hinzu, einen turkmenischen Baba (religiöses Oberhaupt) des 13. Jahrhunderts, der aus Chorassan (dem heutigen Nordost-Iran) in das Gebiet der

damaligen Rum-Seldschuken nach Anatolien kam und dort zum Begründer eines Sufi-Ordens wurde.¹⁰ Solche turkmenischen Derwische, welche eine mystische Orientierung des Islam vertraten, waren im Zuge der Migrationswellen oghusischer Türken schon zuvor nach Anatolien gelangt und hatten unter dem Deckmantel des Islam auch sehr viele vorislamische Vorstellungen bewahrt.¹¹ Nach Birge hatte sich bereits seit dem 11. Jahrhundert im anatolischen Grenzgebiet zwischen Byzanz und dem Sultanat der Rum-Seldschuken ein christlich-moslemischer Synkretismus herausgebildet.¹² Für das religiöse Leben des 13. Jahrhunderts – der Zeit der mongolischen Eroberungen und Plünderungen – waren einander widerstrebende Tendenzen von mönchischer Weltflucht bis hin zur kämpferischen Attitüde eines *Gazi* (moslemischen Glaubenskämpfers) kennzeichnend. Dementsprechend nahmen auch die *Bektasiye* vielfältiges Gedankengut in ihre Lehre auf: neben der vorislamischen, turkmenisch-oghuischen Volksreligion lassen sich nestorianisch-christliche, iranisch-zoroastriische, mazdakistische und manichäische sowie auch buddhistische und sogar schamanistische Einflüsse nachweisen. Weitere Wurzeln liegen in verwandten Richtungen des islamischen Sufismus, im anatolischen Zunftwesen (*ahilik*) der Seldschuken- und frühosmanischen Zeit sowie im anarchisch geprägten arabischen Rittertum (*futuwwa*). Kurzum: Die Bektasiye bewahrten in ihrem Glaubensgut viele Anschauungen der innerislamischen Opposition, häretischer Gruppen und des vorislamischen Türkentums, aus welchen sie in Zeiten der gegenseitigen Durchdringung byzantinischer und fröhürkischer Kultur der Seldschukenzeit eine Synthese formten.¹³

Das Verhältnis von Aleviten- und Bektashitum beschreibt Mélikoff wie folgt:¹⁴

“The beliefs of the Kizilbas-Alevi are identical with those of the Bektashis. Both groups refer to Hacı Bektash. But the Bektashis formed an organized group, whereas the Kizilbas-Alevi, who lived in villages, remained more or less disorganized. The Bektashis follow an unchangeable ritual whereas the Kizilbas-Alevi believe in myths in which legends are mingled with local folklore. The beliefs of both groups are syncretic. They contain elements from different origins, belonging to religions with which the Turkic people have been in contact: Buddhism, Manicheism, Nestorian or local Christianity ... Fuat Köprülü called the Alevi ‘county Bektashis’ because they present themselves a rough form of the same phenomenon ... Though Bektashis and Alevi go back to the same origin, they have formed two parallel groups. These groups have been subjected to different ethnical influences: the Bektashis were influenced by the Balkans, the Alevi by the people of eastern Anatolia: Iranians, Kurds and others.”

Elemente der Glaubensvorstellungen und des Kults

Aleviten- und Bektashitum stellen somit ein Amalgam sehr unterschiedlicher religiöser Anschauungen und ritueller Praktiken dar, welche mit islamischer Mystik (Sufismus) verknüpft sind und der Öffentlichkeit bis vor kurzem kaum zugänglich gemacht wurden. Gegenüber den erwähnten vorislamisch-türkischen, nestorianischen, zoroastrischen, manichäischen und eventuell sogar buddhistischen Elementen scheint die schi'itische Komponente des Alevitentums allerdings erst eine spätere Entwicklung des 15. und 16. Jahrhunderts darzustellen. Ungeachtet dessen ist sie im Glauben an zwölf Imame (als rechtmäßige Nachfolger Mohammeds) und der besonderen Verehrung des sechsten Imams Jafr Sadiq präsent, ebenso in der Feier von Ali's Geburtstag zum Zeitpunkt des altiranischen Neujahrsfestes (Newroz) und in der Aschura-Trauerfeier im Monat Muharrem.¹⁵ Ali's Söhne Hassan und Hussein (der ja in Kerbela getötet wurde) werden als Märtyrer verehrt. Gewöhnlich wird im muslimischen Fastenmonat Ramadan lediglich drei Tage gefastet, gegenüber zehn Tagen im bedeutsameren Trauermonat Muharrem. Als weitere schi'itische Tradition nahmen die Aleviten die Hurufilîk, eine Geheimlehre von der mystischen Bedeutung der Zahlen und Buchstaben, mit in den Kanon ihrer Überzeugungen auf.¹⁶ In ihrer Heiligenverehrung verbinden die Bektashis christliche und vorchristliche Elemente mit islamischen Anschauungen – z.B. wird Haci Bektas als Reinkarnation des Heiligen Chorolambos angesehen, Heilige des Bektaschitums werden zum Teil mit christlichen Heiligen identifiziert, z.B. der Heilige Athanasios mit Hafiz Halil Baba in Rumänien. Christliche Einflüsse zeigen sich weiterhin in der alevitischen Vorstellung von Ali, Mohammed und Allah als Heiliger Dreieinigkeit.¹⁷

Der Bektasi-Orden verfügt über eine hierarchische Struktur, bestehend aus den Graden (1) Asik, Talip oder Mühîp (Novize), (2) Dervîş, Baba oder Mürsît und (3) Halife oder Dede.¹⁸ Der Mürsît nimmt als spiritueller Lehrer eine herausragende Position ein und soll idealtypischerweise in einer ununterbrochenen Übertragungslinie (Silsile) zum Kalifen Ali und zum Propheten Mohammed stehen.¹⁹ Die in früheren Zeiten weitestgehend geheim gehaltenen Überlieferungen umfassen die Vorstellung von vier Toren auf dem spirituellen Pfad (*dört kapi*), namentlich *seriat* (das Gesetz), *tarikât* (der Weg), *marfêf* (das Wissen) und *hakikat* (Ehrhaftigkeit).²⁰ Aufgrund des esoterischen Charakters des Bektashi-Ordens wurden bislang viele zuvor geheim gehaltene Zeremonien, wie etwa die Initiation (*nasîp ayini*) und das „innere Gebet“ (*bâtîn namâzî*), der Öffentlichkeit nur selten zugänglich gemacht.²¹ Ethische Grundwerte sowohl der Aleviten als

auch der Bektashis sind in dem Ausspruch „*eline, beline, diline sahip ol!*“ - sei Herr Deiner Hände, Deiner Lenden und Deiner Zunge – zusammengefasst. Zu verstehen ist darunter das Verbot von Mord, Totschlag, Körperverletzung, Raub, Diebstahl, Verleumdung, übler Nachrede und außerehelichen Sexualbeziehungen bzw. der Verehelichung mit Nicht-Aleviten.²²

Da die Aleviten – im Gegensatz zu den Anhängern des orthodoxen sunnitischen Islam (vgl. etwa die *Taliban* in Afghanistan) – Poesie, Musik und Tanz durchaus befürworteten, sind sie in der osmanischen Derwischpoesie (*tekke edebiyati*) besonders stark vertreten und brachten viele populäre Dichter hervor. Neben Yunus Emre (gestorben 1320/1321 n. Chr.) wird vor allem Pir Sultan Abdal (16. Jahrhundert) als einer ihrer berühmtesten Dichter angesehen. Birge geht davon aus, dass die *Bektasiye* entscheidend zum Erhalt türkischer Ethnizität innerhalb einer islamisch-arabisch geprägten Umwelt beitrugen, indem sie zahlreiche Elemente der türkischen Volkskultur bewahrten und vor allem eine literarische Tradition des Türkischen schufen.²³ Im Gegensatz zu den orthodoxen islamischen Gruppen und auch anderen Derwischorden bedienten sich die Bektashis und Aleviten (inklusive ihrer kurdischen Anhänger) des Türkischen als Zeremonialsprache, während die Sprache des offiziellen Islam ausschließlich Arabisch war und im Osmanischen Reich das Farsi (Neupersisch) die Sprache von Dichtkunst und Literatur darstellte. Haas spricht sogar von dem Bektashitum als einem „Freilichtmuseum der türkischen Kultur“.²⁴ Insgesamt schält sich also das Bild des Bektashitums als einer Unterschichtsbewegung heraus, welche sich um die Bewahrung des „wahren Türkentums“ und alttürkischer Volksreligiosität (mit zahlreichen vorislamischen Elementen) „verdient“ machte.

Die schon wiederholt angesprochene Indifferenz der Aleviten gegenüber dem offiziellen muslimischen Regelwerk machte sie häufig zu Opfern von Verdächtigungen ihrer sunnitischen Umgebung - auch wenn die meisten für sich in Anspruch nehmen, durchaus nach der *Hadith* (den vom Propheten Mohammed überlieferten islamischen Lebensregeln) zu leben.²⁵ Sowohl der – wohlgemerkt sparsame, man denke an christliche Abendmahlsfeiern – Alkoholgenuß als auch die Präsenz von Frauen während religiöser Feiern gaben – zusammen mit dem esoterischen Charakter der Zeremonien - Anlass zu vielerlei Mutmaßungen und Gerüchten, denen zufolge die Aleviten während ihrer Feiern allgemeine Promiskuität betrieben und Orgien feierten.

Politische Macht und Ohnmacht des Bektaschitum

Es gibt stichhaltige Hinweise darauf, dass schon Haci Bektas selbst und seine Anhänger 1240 an einer Aufstandsbewegung der turkmenischen Stämme gegen die Seldschuken teilnahmen, während der sein Bruder Mintas fiel.²⁶ Mit der Eroberung Anatoliens durch die osmanischen Türken (von Bursa aus) konnten sich die *Bektasiye* im 14. Jahrhundert als einer der einflussreichsten Derwischorden im aufblühenden Osmanischen Reich etablieren, wobei schon bald auch die Balkanhalbinsel einen der Schwerpunkte ihrer Verbreitung darstellte. Insbesondere im 14. und 15. Jahrhundert waren sie aufs engste mit den Janitscharen, den Eliteverbänden der osmanischen Truppen, verknüpft – der Legende nach soll sogar Haci Bektas selbst die ersten Janitscharen-Truppen ausgehoben haben. In der Auseinandersetzung mit dem seit 1503 schi'itisch orientierten Persien der Safawiden-Dynastie konnte das Osmanische Reich die Westteile Armeniens, Kurdistans und ganz Mesopotamien erobern und damit die noch heute gültige türkisch-iranisch-irakische Grenze festlegen, welche quer durch ursprünglich armenisches, kurdisches und arabisches Siedlungsgebiet verläuft. Als Folge der ideologischen Abgrenzung von den Safawiden wandten sich die Osmanen entschiedener als zuvor der sunnitischen Auslegung des Islam zu, während zuvor auch bei herrschenden Schichten durchaus ein alevitisch geprägter Volksislam mit vorislamisch-türkischen Zügen populär gewesen war. Dies führte vor allem in den neu eroberten Gebieten Kappadokiens und Kurdistans zu massiven Verfolgungen von Aleviten und Bektashi-Anhängern, welche zuvor mit den persischen Safawiden sympathisiert hatten.²⁷

Nach wiederholten Rebellionen wurden die Janitscharen schließlich 1826 gewaltsam aufgelöst und gleichzeitig damit auch das Bektaschitum in den politischen und religiösen Untergrund gedrängt. Fast genau einhundert Jahre später, im Jahre 1925, wurde der Bektashi-Orden erneut Opfer staatlicher Repression, als Mustafa Kemal Atatürk in der neugegründeten Türkischen Republik alle Sufi-Orden verbieten ließ.²⁸ Darüber hinaus erlaubte es der Anspruch des türkischen Nationalstaates auf nationale Hegemonität nationalen oder religiösen Minderheiten nicht, sich offen zu artikulieren.²⁹ Kurdische Aufstände wurden bis in die 1930er Jahre hinein blutig niedergeschlagen und die Überlebenden über die gesamte West- und Osttürkei deportiert. Besonders waren davon nach ihrer Erhebung unter Seyit Riza 1937/38 die Zaza-sprachigen alevitischen Kurden von Dersim (Tunceli) betroffen. Die Erinnerung an die damaligen Massaker, Vergewaltigungen und Verschleppungen ist in der dortigen Bevölkerung noch heute

lebendig.³⁰

Das Alevitentum – Opfer der Modernisierung?

Dieser historische Hintergrund beständiger Verfolgung und staatlicher Diskriminierung erklärt einerseits die Opposition vieler Aleviten gegenüber dem sunnitisch geprägten Osmanischen Reich und der Türkischen Republik, andererseits die bis in die 1980er Jahre hinein öffentlich kaum wahrnehmbare Präsenz von Aleviten in der Türkei, da diese ihre Religion nur im Geheimen praktizieren konnten. Hinzu kamen seit den 1940er Jahren Auswirkungen der Modernisierung in der Türkei – Mechanisierung der Landwirtschaft, Landflucht, Industrialisierung, Verstädterung, Binnenwanderung –, welche die zuvor enge Bindung des eingeweihten alevitischen Klerus (der *Dedes* und *Babas*) zu den Gläubigen aufweichten und viele alevitische Praktiken innerhalb der Bevölkerung in Vergessenheit gerieten ließen. Innerhalb der Aleviten selbst führte seit den 1960er Jahren eine zunehmend marxistische Orientierung unter den jüngeren Bevölkerungsschichten zu einer generellen Abwehr alles Religiösen, der Diskriminierung traditioneller religiöser Amtsträger und dem zeitweiligen Niedergang alevitischer religiöser Betätigung.

Die Renaissance des Alevitentums

Eine umgekehrte Entwicklung setzte in den 1980er Jahren sowohl in der Türkei als auch unter türkischstämmigen Zuwanderern in Deutschland ein: Aleviten wagten es erstmals, sich öffentlich zu äußern und gründeten Kulturassoziationen, welche eher von weltlich orientierten Anhängern als von traditionellen religiösen Autoritäten getragen wurden. In Deutschland funktionieren diese z.B. gemäß dem hiesigen Vereinsrecht. In den 1990 Jahren stieg die Zahl alevitischer Kulturzentren in Deutschland dramatisch an. In der *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu* (Föderation der alevitischen Gemeinden in Deutschland) sind inzwischen 95 solcher Zentren organisiert. Daneben gibt es auch eigene kurdisch-alevitische Zentren. Ein Anlass für dieses vermehrte öffentliche Bekenntnis und die politische Organisation von Aleviten sowohl in der Türkei als auch in Deutschland war das Massaker von Sivas im Jahre 1993, bei dem 33 Aleviten während eines Kulturfestivals von militanten Sunniten ermordet wurden.³¹ Die alljährlich im August im traditionellen Zentrum des Bektashi-Ordens in Hacıbektaşköy stattfindenden Feiern zu Ehren des Heiligen entwickeln sich immer mehr zu

kulturellen Massenveranstaltungen mit politischem Anstrich.³²

Dieser „politische Aufbruch“ des Bektashitums beeinflusst natürlich auch die Gemeinden in der westeuropäischen Diaspora: in den meisten deutschen Bundesländern haben alevitische Organisationen inzwischen Unterricht in ihrer Konfession in den Schulen beantragt, in Berlin wird dies seit dem letzten Jahr (2002) praktiziert. Weiterhin setzte inzwischen eine weitreichende Verselbstständigung des Alevitentums in der bundesdeutschen Diaspora ein: Ritualleiter (*Dede*) reisen nicht mehr unbedingt aus der Türkei an, sondern sind inzwischen auch in Deutschland ausgebildet worden, entfalten hier eine intensive Reise-tätigkeit, die in Einzelfällen von Deutschland aus sogar bis nach Australien reicht,³³ und unterscheiden sich in ihren Praktiken immer deutlicher von ihren in der Türkei lebenden Kollegen. Im alevitischen Kulturzentrum in Ulm war ich Zeuge, dass im Jahre 2001 der Ritualleiter einer Aschura-Zeremonie noch ein Dede aus Ankara war, während für dieselbe Feier ein Jahr später Ali Yaman Dede aus Mannheim eingeladen wurde.³⁴

Multiple ethnisch-religiöse Identitäten?

Wenig ist bislang in der Forschung untersucht worden, zu welchen Identitätsmustern die Zugehörigkeit (und das zunehmend entschiedener in die Öffentlichkeit getragene Bekenntnis) zum Alevitentum und Türken und Kurden im Allgemeinen und unter türkischstämmigen Zuwanderern im Besonderen geführt hat.³⁵ Bereits in der Türkei sind Aleviten einem Geflecht unterschiedlicher ethnischer und religiöser Identitäten ausgesetzt: einerseits als Angehörige einer religiösen Minderheit (auch wenn diese etwa ein Viertel der türkischen Gesamtbevölkerung stellt), andererseits als ethnische TürkInnen, KurdInnen oder Zaza-SprecherInnen.

Diese ethnische Differenzierung des Alevitentums bedarf einer näheren Erläuterung: Entgegen anderslautenden Gerüchten³⁶ sind die Aleviten oder *Kizilbas* in der Türkei keinesfalls überwiegend Kurden, sondern vielmehr zu gleichen Anteilen in der türkischen Mehrheits- und der kurdischen Minderheitsbevölkerung (ebenfalls etwa ein Viertel der türkischen Gesamtbevölkerung) vertreten. Das bedeutet für alevitische KurdInnen, dass sie im doppelten Sinne eine Minderheit in der Türkei darstellen und durchaus im Gegensatz zur vorwiegend sunnitisch-kurdisch geprägten Nationalbewegung stehen können. Noch komplexer und komplizierter gestaltet sich das ethnisch-religiöse Geflecht im Falle der *Zazakis*: Bei dieser weder in der Türkei noch hierzulande im

öffentlichen Bewusstsein präsenten ethnisch-linguistischen Gruppe handelt es sich um Sprecher einer dem Kurdischen verwandten iranischen Sprache,³⁷ welche in der historischen Region Dersim um das heutige Tunceli herum im nördlichen Kurdistan siedeln - dies ist ziemlich genau auch die Region des schweren Erdbebens vom Mai 2003 mit dem Epizentrum in der ostanatolischen Provinzhauptstadt Bingöl. Teile der Zazaki nehmen für sich in Anspruch, eine eigene Ethnie abseits der Kurden darzustellen³⁸ - bei extremen Gruppen verknüpft mit der Forderung nach einer eigenen territorialen Einheit in Form eines „Alevistans“. Die Ambivalenz gleichzeitiger alevitischer, kurdischer und Zaza-Identitäten soll hier im Folgenden anhand eines längeren Zitats von Ruth Mandel veranschaulicht werden:³⁹

„One such claimant with whom I spoke has been active in Kurdish political organizations, but at times has candidly expressed an ambivalence about his Kurdish and Alevi identities. ‚Yes‘, he admits, he feels he should support an independent Kurdistan – but indicates he has reservations. He has felt excluded and discriminated against while working with some Kurdish (predominantly Sunni) groups. His wife, lacking his ambivalence, later confided that she believes that should a self-determining Kurdistan ever be realized, the first action the majority Sunni Kurds would take would be to annihilate the Alevi minority. Alevi monolingual Zaza-speakers often refer to Kurmanci-speaking Sunnis as ‚Kurds‘ or ‚Muslims‘ and to themselves as ‚Alevis‘. Yet the same person who makes the distinction at times might refer to her own language as Kurdish.

Although a one-to-one correlation does not exist between Zaza and Alevi, and Kurmanci and Sunni (Alevis of some regions speak Kurmanci and some Sunnis speak Zaza), one Alevi extremist group, publishing a journal entitled *Kizil Yol* [sic!],⁴⁰ advocates the establishment of an autonomous nation ‚Alevistan‘ with Zaza, or Dersimce, being the national language. Surely most Alevis would not support such a nationalist expression or movement – as one informant explained: ‚Alevilik is not millet‘ (nationality, ethnicity) – and the publishers of *Kizil Yol* cannot be considered representative of Alevis in general or particular, the notion of ‚Alevistan‘ is a powerful one, and carries with it fascinating and suggestive connotations. Such an expression symbolizes the mergence of a sense of a discrete Alevi identity undergoing a transformation in the migrant diaspora, patterning itself on Kurdish separatism, and influenced by the discourse of western nationalisms.“

Alevitische Identität in der Diaspora

In Bezug auf das Alevitentum in der Diaspora, namentlich in der Bundesrepublik Deutschland, lassen sich inzwischen deutliche Anzeichen einer Verselbständigung des Alevitentums türkischer und kurdischer Zuwanderer in Deutschland gegenüber religiösen Praktiken, Anschauungen und Organisationsformen in ihrer Herkunftsregion nachweisen.⁴¹ Gleichzeitig haben nach meinen eigenen Beobachtungen insbesondere jüngere AlevitInnen wenig Hemmungen, sich in der bundesdeutschen Öffentlichkeit zu ihrer Religion zu bekennen – erkennbar etwa an Bäckerei-Fachverkäuferinnen, die das „Schwert von Hazret Ali“ als internes Erkennungszeichen der Aleviten hinter dem Bäcker-Tresen tragen. Ein Blick auf die *homepages* vieler deutscher Gemeinden zeigt, wie stark hier Aleviten inzwischen im Vereinsleben präsent sind. Unter bundesdeutschen Bedingungen ist sowohl bei den türkisch- als auch den kurdischstämmigen Zuwanderern dieser Konfession eine bewusste Hinwendung zum Alevitentum zu verzeichnen, verbunden mit eigenständigen politischen Forderungen in Abgrenzung von sunnitischen türkischstämmigen Einwanderern. Zu hinterfragen ist, ob diese „Renaissance des Alevitentums“ eher politisch oder tatsächlich in jedem Falle religiös motiviert ist. Festmachen lässt sich das politisch artikuliert Alevitentum zum Beispiel an der Frage des muslimischen Religionsunterrichtes für Schüler dieses Glaubens, bei der sich Aleviten dagegen wehren, ihre Kinder in einen sunnitisch orientierten Unterricht zu schicken und eine konfessionell getrennte Unterweisung für ihre Kinder fordern – genauso, wie es bei katholischen und protestantischen Schülern schon seit langem seit der Auflösung der konfessionsgebundenen Schulen Usus ist.

Ein lohnenswertes Forschungsunterfangen für die Zukunft besteht darin, herauszufinden, inwieweit die oben beschriebenen alevitischen Teilidentitäten hier in der Diaspora aufrecht erhalten, verstärkt oder situationsspezifisch abgewandelt werden, und ob sich in Zukunft vielleicht sogar von einer spezifisch deutsch-türkisch-kurdischen Form des Alevitentums sprechen lässt. Denkbar ist dabei, dass gerade spezifische Teilidentitäten als kurdischer, türkischer oder Zaza-sprachiger Alevit oder Alevitin in der Einwanderersituation eine Verstärkung erfahren und hierzulande gegenüber den türkischen Ursprungsgebieten verstärkt werden.

Die damit angerissenen Fragestellungen und Forschungsaufgaben sollen im Folgenden mit der spezifischen Situation der Bektashi in Albanien verglichen werden – dem Land, in dem das Aleviten- und Bektaschitum neben der Türkei

am meisten Einfluss gewinnen konnte.

Die Bektashiye in Albanien⁴²

Das Gebiet des heutigen Albanien wurde im 15. Jahrhundert von den osmanischen Türken erobert und in ihr Reich einverleibt, der Widerstand unter dem zum Nationalhelden erhobenen Heerführer Gjergji Kastrioti Skanderbeg militärisch gebrochen. Ab dem 17. Jahrhundert konvertierte die Mehrheit der Albaner, welche sich zuvor zum Christentum katholischer oder orthodoxer Prägung bekannt hatte, zum Islam - wie viele Reisende des 19. Jahrhunderts nachzuweisen versuchten, aus reinem Opportunismus.⁴³ Neben dem Islam sunnitischer Prägung verbreitete sich im Land auch eine mystische Richtung des Islams, welche individuelle Gotteserkenntnis zum Ziel hatte und sich in Gestalt des Derwischordens der *Bektashiye* organisierte.⁴⁴ Der Legende nach verbreitete sich der Bektashi-Orden bereits ab dem 15. Jahrhundert unter den „Großmeistern“ Balim Sultan und Sari Saltik (albanisch Sari Salltik oder Salltuk) auch auf der Balkanhalbinsel. Historische Belege für die Existenz von Bektashi-Konventen (türkisch *tekke*, albanisch *teqe*) in Albanien existieren allerdings erst für das 17. Jahrhundert. Periphere Regionen des osmanischen Reiches, darunter gerade auch die albanischen Siedlungsgebiete auf der Balkan-Halbinsel, hatten in Zeiten der politischen Verfolgung (s.o.) die Funktion eines Exils, was die historisch starke Präsenz der Bektashiye gerade im Süden des heutigen Albaniens erklärt.⁴⁵

Die „Albanisierung“ des Bektaschitums

Im Zuge des Transfers aus seinem anatolisch-vorderasiatischen Ursprungsgebiet in die albanischen Siedlungsgebiete machte das Bektaschitum spezifische Wandlungen durch und war einer Sonderentwicklung ausgesetzt: Zum einen fanden die Bektaschis aufgrund eines Klimas allgemeiner religiöser Toleranz, des Fortbestehens zahlreicher „heidnischer Bräuche“ (sowohl vorchristlicher als auch vorislamischer Überzeugungen und Kulthandlungen) und eines allgemein verbreiteten Synkretismus – in den albanischen Siedlungsgebieten einen fruchtbaren Nährboden. Dieser Synkretismus bestand z.B. in Gestalt des sogenannten Kryptochristentums oder der Erscheinung der *larame*. *Larame* bedeutet wörtlich „die Bunten“ oder „die Gescheckten“ und ist eine Bezeichnung für Personen, welche sich situativ verschieden als Moslems oder Christen deklarierten, an den

Ritualen der jeweils anderen Konfession teilnahmen und auch über jeweils verschiedene - christliche oder muslimische - Namen verfügten.⁴⁶

Der Bektashi-Orden gewann nicht nur in den Kerngebieten des Osmanischen Reiches (Anatolien und Rumelien), sondern auch in randständigen albanischen Siedlungsgebieten großen politischen Einfluss: Bis zum 19. Jahrhundert entwickelte sich dort das Bektashitum zu einer eigenen, albanischen Religionsform mit nationalen Ausprägungen, der ca. 17% der Bevölkerung angehörten. Trotz dieses Minderheitenstatus gingen entscheidende Impulse der Bewegung der „nationalen Wiedergeburt“ der Albaner (*Rilindja*) von Vertretern der *Bektashiye* aus: Nach allgemein geteilter Auffassung wurden national-albanische Positionen vor allem von Schriftstellern dieser Konfession vertreten, insbesondere von den Gebrüdern Frashëri (Naim, Sami und Abdyl sowie dessen Sohn Midhat). Sami Frashëri, der auf Türkisch unter dem Namen Semseddin Sami publizierte und als einer der berühmtesten türkischen Schriftsteller überhaupt galt, wird als führende Persönlichkeit der albanischen Nationalbewegung angesehen.⁴⁷ Sein älterer Bruder Abdyl Frashëri repräsentierte die Liga von Prizren beim Berliner Kongreß von 1978.

Bektaschitum und nationale Emanzipation der Albaner

Somit verbanden sich im 19. Jahrhundert die Bektashis sehr eng mit dem Gedanken der nationalen Emanzipation der Albaner (zunächst innerhalb des Osmanischen Reiches) und übernahmen – wenn auch mit zeitlicher Verspätung – die Gedanken der Französischen Revolution.⁴⁸ Z.Zt. der *Rilindja* wurde von Naim Frashëri sogar die Einführung des Bektashitums als albanischer Nationalreligion vorgeschlagen⁴⁹ – dies aus der Erwägung heraus, dass bei den Albanern im Gegensatz zu den anderen Balkan-Nationen keine Einheit von Ethnizität und religiösem Bekenntnis bestand bzw. Ethnizität nicht an eine bestimmte Religionszugehörigkeit geknüpft war.

Die osmanische Herrschaft dauerte in Albanien bis zum Jahre 1912/13. Mit der Unabhängigkeit Albaniens wurde auch versucht, die vormals enge Anbindung religiöser Institutionen an das Kalifat in Istanbul schrittweise zu lockern und eine nationale Prägung sowohl des Islam als auch der christlichen Kirchen (Orthodoxie und Katholizismus) durchzusetzen – dies insbesondere zu Zeiten der sogenannten Königsdiktatur unter Ahmet Zogu (1928-1939). Nationalismus und Modernismus wurden – auch unter dem Einfluss der Gründung der türkischen Republik – zum offiziellen Programm des albanischen Reform-Islam erhoben.⁵⁰

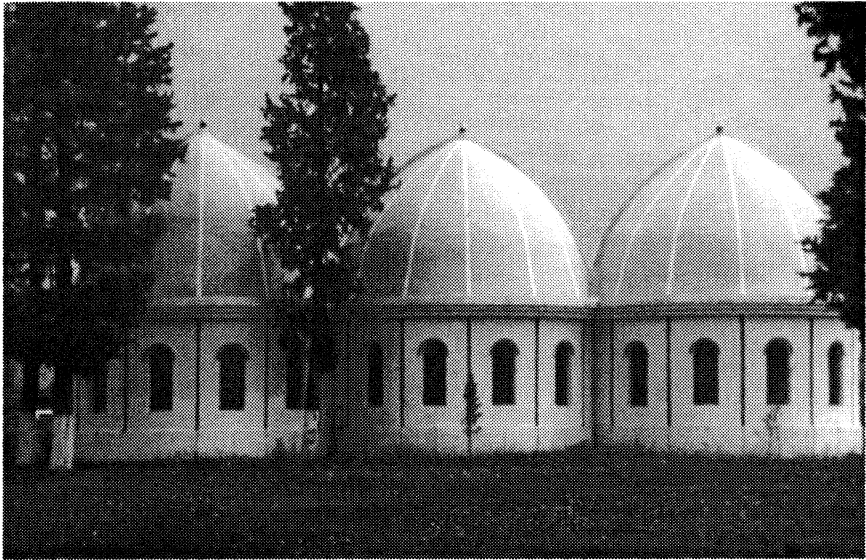
Für eine national-albanische Ausrichtung ihrer Religionsgemeinschaft schien unter den Bektashi-Anhängern bereits eine breite Basis vorhanden gewesen zu sein. Weiterhin verstärkte sich mit dem Verbot aller Derwischorden in der türkischen Republik die schon bestehende Tradition Albaniens als eines Rück-zugsgebietes des Bektashitums. Die oben beschriebene, schrittweise Aneignung der ursprünglich fremden Religionsform des Bektashitums und ihre Vermischung mit eigenen, volksreligiösen Elementen durch Albaner fand ihren vorläufigen Abschluss in den Jahren 1927-1929, als nach dem Verbot aller Sufi-Orden in der Türkei das Weltzentrum (*Krëggjysht*) der Bektashi nach Tirana verlegt wurde und der letzte albanische Baba Niyazi Dede aus Hacibektasköy in die albanische Hauptstadt übersiedelte. In den Jahren 1921 bis 1950 gaben sich die albanischen Bektashi im Zuge von fünf Konventen eigene Statuten im Einklang mit den religionspolitischen Vorgaben des albanischen Königreiches und versuchten, den Wandel „von einem osmanischen Derwischorden zu einer Religionsgemeinschaft der neuen albanischen Nation“ zu vollziehen. Unter anderem wurden die turko-arabischen Rangbezeichnungen des Ordens durch albanische Termini ersetzt. Die Bektashis errichteten eine Organisation mit Diözesen, blieben aber formell den sunnitischen Moslems des Landes unterstellt und konnten sich erst 1945 als unabhängige Religionsgemeinschaft etablieren.⁵¹

Das weitere Schicksal der Bektashi gestaltete sich in enger Abhängigkeit von der wechselvollen Geschichte des jungen albanischen Staates: nach der Interimsregierung des deutschstämmigen Prinzen von Wied und der „Königsdiktatur“ unter Ahmet Zogu (1927-39) erfolgte im Jahre 1941 die italienische Besatzung, welcher eine Phase intensiver Beeinflussung durch das Mussolini-Regime jenseits der Adria vorausgegangen war. In der Endphase des 2. Weltkrieges schließlich okkupierten Truppen des nationalsozialistischen Deutschlands das Land. Nach dem militärischen Sieg der kommunistischen Partisanen unter Enver Hoxha wurde die albanische Volksrepublik errichtet, welche eine phasenweise gesteigerte Politik der vollständigen Abschottung gegenüber Jugoslawien, dem Westen und ab 1985 schließlich auch gegenüber allen anderen sozialistischen Staaten verfolgte. Diese Periode der fast vollständigen Isolation dauerte bis zur Öffnung des Landes im Jahre 1991 an.

Die Bektashiwährend des Hoxha-Regimes

Während der italienisch-deutschen Besatzung hatten Bektashi-Anhänger an verschiedenen Widerstandsgruppen - sowohl der nationalen Balli Kombëtar als

auch der Partisanen Enver Hoxhas - teil. Die damit verbundenen politischen Auseinandersetzungen innerhalb der Bektashi-Führungsspitze führten nach der kommunistischen Machtübernahme 1947 (welche übrigens auch mit Bektashi-Zeremonien gefeiert wurde)⁵² sogar zu politischen Morden, nachdem das Bektashi-Statut von 1945 eine klare Opposition gegenüber einer kommunistischen Staatsführung bezogen hatte. Die „auführerischen“, kommunistisch orientierten „Babas“ Faja Martaneshi und Fejzo Dervishi wurden im März 1947 vom amtierenden Kryegjysh Abaz Hilmi erschossen, welcher danach Selbstmord beging. Die Erinnerung an diesen Vorfall ist auch innerhalb der heutigen albanischen Bevölkerung noch allgemein gegenwärtig. Nach einer anderen Version wurde Faja Marataneshi ermordet, weil er geheiratet und damit gegen das für eingeweihte Bektashi-Derwische gültige Zölibatsgebot verstoßen hatte.⁵³



Grabmäler (türbe) von Bektashi-Derwischen im „Weltzentrum“ des Ordens in Tirana

Nach dem Tode Abaz Hilmis wurde Ahmed Myftar Dede zum *Kryegjysh* (= „Haupt-Derwisch“) ernannt und blieb bis 1958 im Amt. Die Bektashis in Ägypten und der Türkei, wo die Bewegung im Geheimen fortbestand, erklärten

ihre Unabhängigkeit vom albanischen *Kryegjysht* (Weltzentrum) und wählten Ahmed Sirri Baba in Kairo 1947 (oder 1949?) zum Oberhaupt.⁵⁴ In Detroit wurde vom dem aus Albanien geflohenen Derwisch Rexhebi Baba 1954 eine *teqe* gegründet, die das Journal *Zëri i Bektashizmës* („die Stimme des Bektashitums“) herausgibt.⁵⁵

Unter dem Hoxha-Regime wurden die Bektashis spätestens mit dem offiziellen Verbot aller Konfessionen 1967 aus dem öffentlichen Leben verbannt, ihre Führungspersonlichkeiten verfolgt, ermordet und eingekerkert. Wie bei den drei anderen albanischen Religionsgemeinschaften (sunnitische Moslems, Orthodoxe und Katholiken) auch, konnten Kulthandlungen und religiöse Unterweisungen nur im Untergrund durchgeführt werden.

Als historische Kontinuität lässt sich festhalten, daß Anhänger der albanischen Bektashiye bis zu ihrer endgültigen Liquidierung als politischer Kraft trotz des Minderheitencharakters ihrer Religionsgemeinschaft in überproportionaler Weise politischen Einfluss in den albanischen Siedlungsgebieten und im unabhängigen albanischen Staat des 20. Jahrhunderts ausübten.

Das Bektaschitum im zeitgenössischen postkommunistischen Albanien – eine Reliktreigion

Als Folge der antireligiösen Repressionsmaßnahmen des Hoxha-Regimes konnte sich das Bektashitum im heutigen Albanien allerdings nur in Resten halten (vgl. sowohl eigene Erhebungen in Albanien 1996/2000 als auch Feldforschungen anderer Autoren, z.B. Lakshman-Lepain 1996, 2002), und das rezente Bektashitum in Albanien muss trotz seiner ehemals großen historischen Bedeutung als Reliktreigion betrachtet werden. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus im Jahre 1991 wurden *teqet*⁵⁶ der Bektashi wieder aufgebaut, und der Orden konstituierte sich neu.⁵⁷ Allerdings ist die Infrastruktur des Ordens in Gestalt der früher sehr zahlreichen *teqet* weitgehend vernichtet, nur wenige Bektashi-Kleriker überlebten die antiklerikale Politik des kommunistischen Regimes. Dementsprechend herrscht auch in den früher traditionell mit dem Bektashitum verbundenen Familien eine vage und schwammige Identität als Bektashi-Anhänger vor, z.T. entwickeln sich – wie in Albanien relativ häufig – multiple religiöse Identitäten, z.B. als „protestantischer Moslem“ oder „(christlich)-orthodoxer Bektashi“. Fast das gesamte esoterische Wissen der Bektashi und anderer Ordensgemeinschaften scheint verloren gegangen zu sein, so dass entweder die „Wiedererfindung“ oder die Übernahme von Traditionen verwandter Sufi-Strömungen die einzige Möglichkeit zur Wahrung einer eigenen

Identität als Bektashi zu sein scheint.⁵⁸

Es stellt eine allgemeine Erscheinung im heutigen Albanien dar, dass nach der fast kompletten Isolation des Landes Religionsgemeinschaften sowohl christlicher als auch islamischer Prägung eine intensive Missionstätigkeit entfalten, welche auch mit politischer Einflussnahme und materieller Begünstigung von Konvertiten verbunden ist. Sehr deutlich ist dies etwa bei den Vertretern der griechischen Orthodoxie und ihrer versuchten Beeinflussung der aromunischen (traditionell orthodoxen) Minderheit des Landes zu verzeichnen,⁵⁹ ebenso auch bei islamischen Gruppen.⁶⁰ Das auch schon historisch belegbare Phänomen multipler religiöser Identitäten in den albanischen Siedlungsgebieten (s.o.) wird damit weiter perpetuiert, wie z.B. Antonia Young und Rajwantee Lakshman-Lepain darlegen:

„People in modern-day Albania attend religious ceremonies regardless of which faith they belong to, as a form of social gathering“⁶² - „... religion is perceived much more in terms of its sociological meaning than in terms of its spiritual content. The adherence to some religious community [called fe in Albanian] needs to be distinguished from the essence of one's individual faith [called besim].“⁶²



Der Autor (2. li) mit Baba Mondi (li), Kryegjysh Reshat Bardhi (2. re) und Frau Vjollca Dede (re) im Bektashi-Weltzentrum

In Übereinstimmung mit dem relikthaften Charakter des rezenten Bektashitums in Albanien ist auch die Zahl der verfügbaren Studien zur aktuellen Situation dieser Religionsgemeinschaft in Albanien erstaunlich gering – sieht man einmal von den Publikationen der Bektashi selbst in albanischer Sprache⁶³ sowie US-amerikanischer Exil-Literatur ab. Im Gegensatz zur sorgfältig dokumentierten Geschichte der *Bektashiye* in Albanien und ihrer historischen Rolle in den albanischen Siedlungsgebieten⁶⁴ oder rezenten Studien zur Identität, Selbstorganisation und Wirksamkeit anderer Ali-orientierter Gruppen Vorderasiens und des Balkans⁶⁵ herrscht hier eine tatsächliche Forschungslücke vor.

Wie die wenigen bislang vorliegenden Forschungsergebnisse⁶⁶ zu zeigen scheinen, orientieren sich die albanischen Bektashi im Versuch der Re-Etablierung des Ordens sowohl in Richtung der „Erfindung von Traditionen“ als auch der Übernahme auswärtiger, ursprünglich fremder Traditionen, namentlich in Gestalt der iranischen Schi'a. Besonderer Einfluss kommt hier dem in die USA geflohenen Baba Rexhebi als Vorsteher der *teqe* von Detroit zu, welcher in seiner Publikation *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (Islamischer Mystizismus und Bektashitum) das Bektashitum in Einklang mit den Grundüberzeugungen der iranischen Schi'a zu bringen versucht. Im Rahmen der seit mindestens einem Jahrzehnt anhaltenden Missionierungsbestrebungen auswärtiger, sowohl christlicher als auch islamischer Konfessionen in Albanien (s.o.), versuchten vor allem schi'itische Iraner, die verbliebenen und überlebenden Bektashi-Anhänger Albaniens für ihre Ziele zu gewinnen und sandten mindestens fünfzehn Bektashi-Derwische zum Studium an die religiöse Hochschule von Qom.⁶⁷

Das heutige Albanien steht Anfang des 21. Jahrhunderts (wie so oft in der Geschichte zuvor) im Spannungsfeld zwischen westlichen und östlichen Einflüssen: Dem Bestreben zur Integration in einen gesamteuropäischen Kontext und in die EU steht die Anbindung an die Organisation Islamischer Staaten (OIC) durch Ex-Präsident Berisha im Jahre 1992⁶⁸ gegenüber, den Missionsbestrebungen von Mormonen, Baptisten, der Scientology Church und auch der Baha'i das religiöse Engagement von Sunniten, sogenannten „Wahabiten“⁶⁹ aus den Golfstaaten und den Schi'iten des Iran, den Investitionen italienischer und österreichischer Firmen, türkisch-albanische Joint Ventures, Hotelbauten mit arabischem Kapital und das Engagement der Arab Albanian Bank.⁷⁰

Die Bektashi stellen insgesamt einen Kristallisationspunkt dar, handelte es sich bei ihnen doch um eine der liberalsten Richtungen des Islam, welche ihren Anhängern wenige dogmatische Lebensregeln auferlegten und auch Frauen ganz selbstverständlich an allen Kulthandlungen beteiligten. Hier sei eine albanische

Journalistin und Bektashi-Anhängerin zitiert, welche den (erlaubten) Alkoholenuss und Gleichberechtigung der Frau als entscheidende Vorzüge des Bektashitums hervorhob: „Ich halte nichts vom Christentum, ich bin bei den Bektasi. Dort sind Frauen völlig gleichberechtigt, und man kann [Alkohol] trinken.“ (dies im Unterschied zum offiziellen sunnitischen Islam).

Nachdem sich die albanischen Bektashi eine ursprüngliche landesfremde Religion angeeignet und in eigener Weise adaptiert haben, besteht heute die Gefahr, dass diese Religionsgemeinschaft in eine fremdbestimmte Richtung gedrängt und vom orthodox-dogmatischen Islam aufgesogen wird. Damit zeichnen sich für diese Religionsgemeinschaft Entwicklungen ab, welche die albanische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit betreffen, nämlich die Frage nach einer selbstbestimmten Entwicklung oder einer Zerreißprobe zwischen den antagonistischen Fremdeinflüssen aus Ost und West. Das Schicksal der Bektashi steht damit stellvertretend für eine kleine, marginalisierte Gesellschaft, im Schnittpunkt zwischen Westeuropa und Vorderasien gelegen, welche nach einer Phase jahrzehntelanger extremer Abschottung übermächtigen Einflüssen aus zwei ganz unterschiedlichen Kulturzonen und Wirtschaftsräumen ausgesetzt ist.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Der Vergleich der Entwicklung und aktuellen Situation der heterodoxen Richtung des Aleviten- und Bektaschitums in der Türkei, Albanien und der westlichen Diaspora – namentlich Deutschland – zeigt, dass sich aus dem Spannungsfeld von religiöser und ethnischer (oder nationaler) Identität multiple Identitäten ergeben, welche im Bedarfsfalle auch adaptiert und gewechselt werden können. Sowohl in der Türkei als auch in Albanien waren die Bektaschi-Aleviten für Jahrzehnte aus dem öffentlichen Leben verschwunden. Während es jedoch in der Türkei und unter türkischstämmigen Einwanderern im westlichen Ausland zu einer tatkräftigen und dynamischen Wiederbelebung eines öffentlich artikulierten Alevitentums kam – wenn auch unter gegenüber der Tradition veränderten organisatorischen Rahmenbedingungen und mit einem modifizierten Selbstverständnis von rituellen Führungspersönlichkeiten und „einfachen Gläubigen“ –, so ist das Bektashitum in Albanien als Reliktreigion mit der starken Gefahr der Vereinnahmung durch auswärtige, orthodoxe und rückwärtsgerichtete islamische Kräfte anzusehen. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass im Falle der Aleviten in der Türkei das religiöse Bekenntnis eine Klammer über mehrere ethnische Gruppen (Türken, Kurden, Zaza-Sprecher) hinweg dar-

stellt und ein Gefüge schafft, in dem ethnische Identitäten flexibel ausgehandelt werden können (demnächst vielleicht als *Almançasi Alevi* - deutsch-türkischstämmiger Alevit?), überwiegt im Falle der religiösen Orientierung der verschiedenen Konfessionen in Albanien traditionell das nationale Element und stellt die Klammer dar, innerhalb derer religiöse Identitäten (als Muslim, Katholik, orthodoxer Christ, Bektashi – oder eben neuerdings auch als protestantischer Muslim) im Spannungsfeld von *fe* (kollektive Glaubensgemeinschaft) und *besim* (individuelle religiöse Überzeugung) flexibel gestaltet werden können. Bezogen auf das Aleviten- und Bektashitum besteht im albanischen Kontext sicherlich die größere Gefahr, dass die Orientierung zu diesem Bekenntnis hin zum Spielball auswärtiger Interessen wird.

Anmerkungen

1 Beim albanischen Bektashitum handelt es sich um eine mystische Richtung des Islam, welche früher auf das Engste mit dem Alevitentum im Osmanischen Reich verknüpft war, sich jedoch nach dem Verbot aller Derwischorden in der Türkischen Republik (1926) im unabhängigen Albanien zunehmend verselbständigte – u.a. wurde 1929 das Weltzentrum des Bektashitums in Tirana errichtet, vgl. Kressing 2002, S. 65-92.

2 Beim *Aschura* handelt es sich um die Trauerfeierlichkeiten anlässlich des Todes von Hussein (Sohn Alis und damit Enkel des Propheten Mohammed), der in einer Moschee in Kerbela von den Parteilgängern der *Sanna* ermordet wurde. Diese an sich schi'itische Feierlichkeit wird auch von den sufistisch orientierten Aleviten begangen, vgl. Kehl-Bodrogi 1988, S. 220-225. Die Stadt Kerbela dürfte den Leserinnen und Lesern aufgrund der Berichterstattung zum Irak-Krieg im Frühjahr 2003 inzwischen wohlbekannt sein. - Beim *Cem* handelt es sich um das gängige alevitische Kollektivritual, vgl. ebd., S. 179-182.

3 Genaue statistische Angaben dazu sind nicht verfügbar; die Angabe von etwa 500 000 Alevitinnen und Aleviten geht davon aus, dass unter der türkischstämmigen Einwandererbevolkerung die verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen etwa im selben Proporz wie in der Türkei selbst vertreten sind.

4 Das ist das Resümee meiner zahlreichen informellen Gespräche mit Alevitinnen und Aleviten türkischer, kurdischer, arabischer und albanischer Herkunft in Deutschland, der Türkei, Syrien und Albanien in den Jahren 1979 bis 2001.

5 Vgl. Kehl-Bodrogi 1988, S. 6.

6 Diese für den deutschen Sprachraum ungewöhnlich erscheinende Verwandtschaftskonstellation wird lediglich vor dem Hintergrund der in der arabischen Welt (und auch allgemein im sunnitischen Islam) verbreiteten Institution der Kreuzvettern-/Kreuzbasenheirat (ein Individuum heiratet den Sohn der Vaterschwester oder die Tochter des Mutterbruders) verständlich. – Orientalistisch vorgebildete oder des Arabischen mächtige Leser mögen verzeihen, dass im Folgenden alle aus dem Arabischen stammenden Begriffe in einer vereinfachten, dem deutschen angepassten Umschrift wiedergegeben sind. Aus drucktechnischen Gründen konnten leider auch türkei-türkische Begriffe

nicht in korrekter Orthographie wiedergegeben werden.

7 Der Ursprung dieser Bezeichnung liegt der Überlieferung zufolge in den ursprünglich roten Kopfbedeckungen der Anhänger Alis und des Safawiden-Schahs Ismail. Ferner soll der Safawiden-Scheich Haydar seinen Anhängern das Tragen einer roten Kappe verordnet haben, vgl. Kehl-Bodrogi 1988, S. 8. Im heutigen türkischen Kontext wird der Term Kizilbas gern als Ausdruck einer politisch „roten“, d.h. linkslastigen Gesinnung interpretiert und zum Anlass der Diffamierung genommen - was natürlich auch die Zurückweisung dieser Bezeichnung durch viele Aleviten erklärt.

8 Zehn heißt auf Arabisch *ʿasma*. Davon ist der Begriff *Aschura* für die entsprechenden Trauerfeierlichkeiten abgeleitet.

9 Im Folgenden werden muslimische Begriffe (ursprünglich meist aus dem Arabischen stammend) in einer an das Türkische angelehnten Version wiedergegeben.

10 Chorassan ist die Bezeichnung für das heutige afghanisch-iranische Grenzgebiet. Gemäß eines anderen Überlieferungsstranges soll Haci Bektas aus Buchara (heutiges Usbekistan) stammen. In jedem Fall sind diese Herkunftsangaben ein Indiz für seine mittelasatische Herkunft und für den Transfer religiöser Ideen aus dem turanischen Ursprungsgebiet der Türken nach Kleinasien. Wie in vielen anderen hagiographischen Überlieferungen des Sufitums auch, handelt es sich bei Haci Bektas Veli vermutlich nicht um den tatsächlichen Begründer des Derwischordens, sondern um einen später gewählten Namenspatron, vgl. Asikpasazade 1949, S. 237-239; Frembgen 1993; Hasluck, 1929, S. 488-493.

11 Vgl. Birge 1937, S. 31-32. Die Sprachen der drei großen Turkvölker des heutigen Vorderasiens, der Turkmenen, Azeris (= Aserbaidschaner) und der früheren Osmanli (der Türken Anatoliens und des Balkans), gehören zur linguistischen Untergruppe des Oghusischen innerhalb der Sprachgruppe des Turktatarischen oder Türkischen i.w.S., vgl. Glück 1993, S. 657. Die zehn Stämme der Oghusen waren bis zum 9. Jahrhundert im Gebiet um den Aralsee (heutiges Turkmenistan/Karakalpakistan) beheimatet und stellten die Truppen der Seldschuken-Dynastie, mit deren Eroberungszügen sie sich seit dem 10. Jahrhundert über Anatolien, Transkaukasien, Teile des Irans und Syriens ausbreiteten, vgl. Köprülü 1976, 1992, 1993. Birge (1937, S. 26) geht davon aus, dass „... by about 1300, the whole of Asia minor has been well turkified.“

Für den Islam der nur oberflächlich islamisierten oghusischen Türken Mittelasiens waren in dieser Zeit zahlreiche nestorianisch-christliche, zoroastrische, manichäische, buddhistische und sogar schamanistische Glaubenselemente kennzeichnend. Mit der Wanderung vieler Turkmenenstämme nach Vorderasien gelangten diese Glaubensvorstellungen auch nach Anatolien, wo sie von den Anhängern Haci Bektas' zum esoterischen Wissen eines Derwischordens ausgebildet wurden.

12 Vgl. Birge 1937, S. 30: „It was characteristic of the frontier life that heresies of all sorts received welcome among the common people.“

13 Ebd. S. 31-32; Frembgen 1993, S. 24; Haas 1987, S. 7-9, 12-20, 135-150.

14 Mélikoff 1998, S. 6-7.

15 Birge 1937, S. 79, 99-102, 219-231.

16 Vgl. Algar, S. 39-53; Birge 1937, S. 94; Clayer, S. 80; Frembgen 1993, S. 52; Jacob, S. 32; Haas 1987, S. 150. Diese mit der jüdischen Kabbala vergleichbare Lehre wird auf Fazlullah Hurufi (1339-1401) aus dem Norden des Irans zurückgeführt, welcher – für den Islam im Gegensatz zum Christentum eher ungewöhnlich – als Ketzler verbrannt wurde.

17 Vgl. Birge 1937, S. 99, 217; Hasluck, S. 523, Jacob, S. 23-25. Die Verwendung von Alkohol (meist *naki*) und das gemeinsame Mahl der Gläubigen während des *Cem* wird inzwischen in der Forschung nicht mehr als Entlehnung aus dem christlichen Abendmahl angesehen, sondern auf vorislamisch-türkische Einflüsse aus Zentralasien zurückgeführt, vgl. Kehl-Bodrogi, 1988, S. 236-238. Im Einklang damit deutet die Zubereitung des Opfertieres für das *Cem* (das Kochen des möglichst unzerstückten Schafes oder Lammes in einem großen Kessel) eher auf mittelasiatische Einflüsse hin und haben nichts mit der mediterran beeinflussten türkischen Küche von heute zu tun.

18 Birge 1973, S. 62-66.

19 Birge 1937, S. 96-101, 162-166; Haas 1987, S. 124.

20 Birge 1937, S. 102-105; Haas, S. 122; Kehl-Bodrogi 1988, S. 151-156; Shankland 1998, S. 20.

21 Beim *batin namazi* handelt es sich nach Auskunft von Herrn Mahmut Savasan vom Alevitischen Kulturzentrum in Ulm eher um einen turkmenischen als um einen türkei-türkischen Ausdruck, vgl. auch Haas 1987, S. 124. Wie Shankland (1998, S. 15) hervorhebt, scheint sich diese grundlegende Haltung der Geheimhaltung in den letzten Jahren gewaltig verändert zu haben. Dies stimmt sehr genau mit meinen eigenen Erfahrungen mit der alevitischen Gemeinde in Ulm überein, wo mir überaus bereitwillig und in stets sehr herzlicher und gastfreundlicher Atmosphäre auf meine Fragen Auskunft gegeben wurde. Vorhoff (1998, S. 23) schreibt in diesem Zusammenhang: "Alevi and Bektashi started to reflect openly on the doctrines and ritual practices of their once esoteric religion - a transgression that would in former times have incurred the penalty of exclusion from the community."

22 Haas 1987, S. 134-135.

23 Birge 1937, S. 16.

24 Haas 1987, S. 7.

25 Vgl. Kehl-Bodrogi 1988; Clayer 1990, S. 77.

26 Haas 1987, S. 12-15, Mélikoff 1998, S. 2. Es handelte sich um die sogenannte Baba'î-Revolte unter Führung von Baba Ishaq und Baba Ilyas.

27 Wolf 1986, S. 61.

28 Clayer 1990, S. 225; Gashi und Steiner 1994, S. 76; Vorhoff 1998, S. 24, S. 37.

29 Dieser Anspruch der türkischen Republik führte teilweise zu paradoxen Konsequenzen: Obwohl offiziell streng laizistisch, setzte die Türkei den sunnistischen Islam faktisch als Staatsreligion durch - und zwar in einem weitaus stärkeren Maße, als dies jemals im Osmanischen Reich als einem konfessionell gebundenen Staat der Fall gewesen war: Nicht allein wurden nicht-türkische christliche Minderheiten in ihrer Religionsausübung behindert, bis in die 1920er Jahre hinein verfolgt oder deportiert (so die kleinasiatischen Griechen 1920 aufgrund des euphemistisch so genannten „Bevölkerungsaustauschs“ mit Griechenland), dieses Schicksal traf auch türkischsprachige orthodoxe Gagausen oder eben die türkischen Aleviten. Ganz besonders waren von diesem obrigkeitsstaatlichen Druck diejenigen Bevölkerungsgruppen betroffen, die sowohl in religiöser als auch in ethnischer Hinsicht von der geforderten nationalstaatlichen Homogenität abwichen, nämlich die alevitischen Kurden.

30 Eigene Beobachtungen 1983 in Dersim und Befragungen in der Türkei 2002. Zum Teil nimmt die zaza-sprachige Bevölkerung in und aus Dersim inzwischen in Anspruch, eine eigene iranischsprachige Ethnie abseits der Kurden der Türkei zu konstituieren, da ihr Idiom (das *Zazaki*) wenig

Verständigungsbasis mit dem im übrigen Türkisch-Kurdistan gesprochenen *Kurmanji* aufweist. Hinzu kommen auch gewisse politische, soziale und religiöse Besonderheiten dieser Region: Traditionell gibt es kaum Großgrundbesitz wie in anderen Gebieten Kurdistans (etwa um Urfa oder Diyarbakir), die Hälfte der Bevölkerung sind Aleviten, und in historischer Zeit bestanden in dieser Region faktisch unabhängige kurdische Fürstentümer mit nur geringer Anbindung an das Osmanische Reich, die z.T. (etwa das Fürstentum Bitlis) sogar eigene diplomatische Beziehungen zu europäischen Mächten unterhielten, vgl. Aktas 1999; Roth 1978, S.28, 50.

31 Sökefeld 2002, S. 169-176.

32 Vgl. Norton 1995, S. 191-200.

33 Sökefeld 2002, S. 169-176.

34 Vgl. Rittersberger-Tiliç 1998, S. 69-78.

35 Eine Ausnahme stellt hier der Konferenzband von Olsson/Özdalga und Raudvere von 1998 dar.

36 Vgl. Kehl Bodrogi 1988.

37 Lockwood 1972, S. 238-239.

38 Vgl. Aktas 1999.

39 Mandel 1995, S. 428-429.

40 Übersetzt „roter Weg“.

41 Vgl. Sökefeld 2002.

42 Im zweiten Kapitel dieses Beitrags werden einheimische Begriffe in albanischer Sprache wiedergegeben und auch muslimische, ursprünglich meist aus dem Arabischen stammende Ausdrücke der Schreibweise dieser Sprache angeglichen.

Zur Aussprache des Albanischen (aufgeführt sind nur Buchstaben, welche abweichend vom Deutschen gesprochen werden): c = z/tz, ç = (wie im Türkischen) tsch, dh = stimmhafter Reibelaut (wie engl. th in „the“), ë = Murmelvokal (teilweise wie unbetontes dt. ö), gj = weiches dj bis dsch, ll = l im Englischen, q = tj bis tsch (stimmloses Pendant zu gj), rr = getrilltes r wie im Spanischen, sh = sch, th = Stimmloser Reibelaut wie engl. th in „thin“), v = stimmhaftes w, x = stimmhaftes ds (stimmhafte Entsprechung von c), xh = stimmhaftes dsch (stimmhafte Entsprechung von ç), y = ü, z = stimmhaftes s, zh = j in Journal (stimmhaftes Pendant zu sh/sch).

43 Vgl. Braun 1990, S. 101: „Schon Reisende des letzten Jahrhunderts, allen voran der berühmte Albanologe Hahn, schildern die Albaner als von bemerkenswert oberflächlicher Religiosität. Der Glaube werde gewechselt, wie es gerade politisch opportun erscheine, Gottesdienste seien eher ein feiertäglicher Treffpunkt der Gemeinde mit Schwatz und Tratsch als weihelvolles Geschehen.“

44 Außerhalb der albanischen Siedlungsgebiete fand das Bektashtum auf Kreta, in der Dobrukscha und zu einem gewissen Grade in Bosnien und der Herzegovina Eingang, vgl. Cornell 1998, S. 9-13; Ilic 1998; Šamic 1990.

45 Vgl. Bartl 1968, S. 103-104; Clayer 1990; Cornell 1998, S. 9-13; Iliæ 1998; Kissling 1962, S. 283; Stadtmüller 1955, 1971; Popovic 1986, S. 151; Šamic 1990; Vickers 1995; S. 22.

46 Vgl. Bartl 1967, S. 119, 1998, S. 92, 1993; Çabej 1996, S. 333-387; Gashi und Steiner 1994, S. 56; Kissling 1962, S. 285-286; Lakshman-Lepain 1996, 2002; Peyfuss 1992; Prifti 1980; Skendi 1980, S. 246-247; Vlora 1911; Young 1999; Vickers 1995, S. 16-17: „Throughout their turbulent history Albanians had shifted with relative ease from one religion to another: Catholic, Orthodox or

Muslim according to momentary interests. During the late middle ages, their country had become the battlefield between the Catholic West and the Orthodox East: whenever the west was advancing, the Albanian feudal lords - often followed by their population - espoused Catholicism; whenever Byzantium was the victor and the West retreated, they embraced Orthodoxy ... The Albanian saying '*Ku është shpata është feja*' - 'Where the sword is, there lies religion' - is directly related to this history. Of all the Balkan subjects, the Albanians were most inclined to convert to Islam."

47 Vgl. Gashi und Steiner 1994, S. 95.

48 Vgl. Bartl 1968, S. 9, 105, 108 ff., 132-141, Bartl 1993: 595; Clayer 1990, S. 15-16; 31, 41-42; Dauer/Kaleshi/Pllana und Kissling 1970, S. 9; Faroqi 1995, S. 22; Frashëri 1926, S. 226-256; Hasluck 1925, S. 552-553; Mann 1955, S. 38; Mélikoff 1998, S. 7; Popovic und Veinstein 1995, S. xi; Stadtmüller 1971, S. 687-688.

49 Vgl. Bartl 1993, S. 589.

50 Vgl. Lakshman-Lepain 2002, S. 45 ff. Die folgenden Ausführungen beziehen sich allein auf das albanische Staatsgebiet und beziehen die benachbarten albanischen Siedlungsgebiete in Jugoslawien (Kosovo/Kosovo und Montenegro) und Mazedonien bewusst nicht mit ein, da das Hauptgebiet der albanischen *Bektashiye* – abgesehen vom Zentrum in Kruja – im toskisch-sprachigen Südalbanien lag und liegt.

51 Vgl. Bartl 1993, S. 594-595; Clayer 1990, S. 46, 1996, S. 470.

52 Vgl. Kadaré 1991.

53 Persönliche Mitteilung von Bektashi-Baba „Mondi“ im August 2000 in Tirana.

54 Bartl 1993, S. 595-597; Clayer 1990, S. 123.

55 Clayer 1990, S. 123; Popovic 1983, S. 203.

56 Plural von *teqe* (alb), türk. *tekke* – Bektaschi-Konvent.

57 Lakshman-Lepain 1996.

58 So die Einschätzung von Lakshman-Lepain 2002, S. 53.

59 Vgl. Schwandner-Sievers 2002, S. 152 ff.

60 Vgl. Lakshman-Lepain 2002.

61 Young 1999, S. 6.

62 Lakshman-Lepain 1996; vgl. weiterhin Kryegjyshat Botëror Bektashian 2000; Balagha o.J. sowie die Zeitschrift Urtësia. Z.T. wird gemunkelt, Enver Hoxha selbst habe aufgrund parteiinterner Auseinandersetzungen den Befehl zur Liquidierung Faja Martaneshis gegeben.

63 Vgl. die Zeitschrift Urtësia; Kryegjyshat Botëror Bektashian 2000; Balagha o.J.

64 Vgl. Babinger 1928, 1929, 1930; Bartl 1967, 1968, 1993, S. 594 ff.; Bougois 1922; Brown 1868; Busch-Zantner 1932; Clayer 1990, 1993, 1996; Groß 1927; Hasluck 1925; Jacob 1908, 1909; Jokl 1929; Kissling 1962, 1964; Lakshman-Lepain 1996; Onuzi 1993; Stadtmüller 1955, 1971; Tschudi 1914 und Vlora 1911, 1955.

65 Vgl. u.a. Atalay 1924; Birge 1937; Bedri 1937; Cornell 1998; Eröz 1990; Haas 1987; Hasluck 1929; Kadri/Qadri 1922/23; Köprülü 1918, 1926, 1935, 1966, 1981, 1992, 1993; Kehl 1988, Kehl-Bodrogi 1988, 1989; Luschan 1891; Mandel 1995, Nüzhet 1939; Norton 1995, Olsson, Özdalga und Raudverde 1998; Ocak 1983; Özkirimli 1985; Rittersberger-Tilic 1998; Shankland 1998; Vorhoff

1998.

66 Vor allem Lakshman-Lepain 1996, 2002.

67 Vgl. z.B. auch die Koranerläuterungen des Iraners Al-'Allamah As-Sajid Mohammed Husajn At-Tabatabai (albanische Schreibweise) in Urtësia Nr. 10, Mai 1997, S. 11-13.

68 Vgl. Hall 1994; Lakshman-Lepain 2002.

69 Ähnlich wie im rezenten afghanischen oder mittelasiatischen Kontext werden dabei unter *Wahabiten* nicht allein die saudi-arabischen Vertreter dieser Splitterkonfession, sondern überhaupt Vertreter extremistischer moslemischer und islamistischer Gruppierungen verstanden.

70 Vgl. Hall 1994, S. xxv; Lakshman-Lepain 1996. Allerdings nehmen die Baha'i in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein, weil es sich um eine ebenfalls aus der muslimischen Schi'a erwachsene Glaubensgemeinschaft handelt, welche zudem schon vor 1945 in Albanien vertreten war.

Bibliographie

Aktas, Kazim: Ethnizität und Nationalismus. Ethnische und kulturelle Identität der Aleviten in Dersim. Frankfurt/ M. 1999.

Algar, Hamid: The Hurufi influence on Bektashism. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, Istanbul 1995, S. 39-53.

Asikpasazade: Tevarihi Âl-i Osman. In: Atsiz/ Çiftçioglu (Hg.): Osmanlı Tarihleri, Bd. 1. Istanbul 1949, S. 237-239.

Atalay, Besim, Bektasilik ve Edebiyatı. Istanbul 1924.

Babinger, Franz: Albanien. In: Baedeker, Karl (Hg.): Dalmatien und die Adria. Leipzig 1929, 227-250.

Babinger, Franz: Bei den Derwischen von Kruja. In: Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Vereinigung Bd. 9, Nr. 8-9, 1928, S. 148-149, Nr. 10, S. 164-165.

Babinger, Franz: Ewlijâ Tschelebis Reisewege in Albanien. Berlin 1930.

Barkan, Ömer Lütfi: Istiklâl devirlerin kolonizatör Türk dervisleri ve zâviyeler. Ankara 1942.

Bartl, Peter: Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912). Albanische Forschungen, Bd. 8, Wiesbaden 1968.

Bartl, Peter: Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien, in: Grazer und Münchener Balkanologische Studien (1967), 117-127.

Bartl, Peter: Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Regensburg, München 1995.

Bartl, Peter: Die Albaner. In: Weithmann, Michael W. (Hg.): Der ruhelose Balkan. Die Konfliktregionen Südosteuropas. München 1993, S. 176-204.

Bartl, Peter: Religionsgemeinschaften und Kirchen. In: Grothusen, Klaus Detlev (Hg.): Albanien. Südosteuropa-Handbuch, Bd. 7, Göttingen 1993, S. 587-614.

Bedri, Nayan: Bektasîlik, Alevîlik Nedir. Ankara 1987.

Bilici, Faruk/ Clayer, Nathalie/ Thombie, Jacques/ Baque-Grammont, Jean-Louis (Hg.): Derviches

- des Balkans, disparitions et renaissances. *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, Bd. 4. Paris 1992.
- Birge, John K.: *The Bektashi Order of Dervishes*. Luzac's Oriental Religions Series, Bd. 7. Hartford, Connecticut 1937.
- Braun, Ralph-Raymond: *Albanien. Reise-Handbuch und Landeskunde*. Rielasingen 1990.
- Brown, John P.: *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. Constantinople 1868.
- Busch-Zantner, Richard: *Die Sekte der Bektaschi in Albanien*. In: Dr. A. Petermanns Mitteilungen No. 78, Gotha 1932, S. 245.
- Çabej, Eqrem Bey: *Albanische Volkskunde. Südosteuropa-Forschungen*, Bd. 25, 1996, S. 33-387.
- Celasun Dede, Ali Haydar: *Alevilik bir Sir degildir*. Istanbul 1993.
- Choublier, Max: *Les Bektachis de la Roumélie*. In: *Revue des Etudes Islamique*, Bd. 1, 1927, S. 427-453.
- Clayer, Nathalie: *Bektachsisme et nationalisme Albanais*. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: 1995, S. 277-308.
- Clayer, Nathalie: *La Bektachiyya*. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, S. 468-474.
- Clayer, Nathalie: *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie de l'époque post-ottomane (1912-1967)*. *Balkanologische Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin*. Wiesbaden 1990.
- Clayer, Nathalie: *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*. Leiden, New York, Köln 1994.
- Clayer, Nathalie: *Sur le traces des derviches de Macedone yougoslave*. In: Thombie, Jacques/ Baque-Grammont, Jean-Louis/ Bilici, Faruk/ Clayer, Nathalie et. al. (Hg.): *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances. Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, Bd. 6. Paris 1992, S. 14-63.
- Cornell, Erik: *On Bektashism in Bosnia*. In: Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996. *Swedish Research Institute Transactions*, Bd. 8, Istanbul 1998, S. 9-14.
- Dauer, Alfons M./ Kaleshi, Hasan/ Kissling, Hans-Joachim/ Pllana, Shefqet: *Baba Kâzim, Oberhaupt der Bektâshi-Derwische in Djakovica (Islam, Jugoslawien, Kosovo)*. In: Wolf, G. (Hg.): *Encyclopedia Cinematographica*. Göttingen 1970.
- Demidov, S. M.: *Sufismus in Turkmenien: Evolution und Relikte*. Hamburg 1988.
- Demir, Nurettin/ Taube, Erika (Hg.): *Turkologie heute - Tradition und Perspektive. Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica*, Bd. 48. Wiesbaden 1998.
- During, Jean.: *A critical survey on Ahl-e Haqq studies in Europe and Iran*. In: Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996. *Swedish Research Institute Transactions*, Bd. 8, 1998, S. 105-126.
- Eberhardt, Helmut/ Kaser, Karl (Hg.): *Albanien - Stammesleben zwischen Tradition und Moderne*,

Wien, Köln, Weimar 1995.

Eröz, Mehmet: Türkiye'de Alevilik ve Bektâsîlik. Ankara 1990.

Esin, Emel: Thèmes et symboles communes entre le Bouddhisme tántrique et la tradition des Bekatchis ottoman. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Istanbul 1995, S. 31-38.

Faroghi, Suraiya: The Bektashis. A report on current research. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Istanbul 1995, S. 9-28.

Frembgen, Jürgen W: Derwische, gelebter Sufismus, wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient. Köln 1993.

Gashi, Dardan/ Steiner, Ingrid: Albanien - Archaisch, Orientalisch, Europäisch. Wien 1994.

Glück, Helmut (Hg.): Metzler-Lexikon Sprache. Stuttgart, Weimar 1993.

Groß, Erich: Das Vilâjet-Nâme des Hâggi Bektasch. Ein türkisches Derwisch-Evangelium. Berlin, Leipzig 1927.

Grothusen, Klaus Detlev (Hg.): Albanien. Südosteuropa-Handbuch, Bd. 7. Göttingen 1993.

Haas, Abdülkadir: Die Bektasi: Riten und Mysterien eines islamischen Ordens. Berlin 1987.

Hahn, Johann G.: Albanesische Studien. Jena 1854, 3 Bde.

Hall, Derek: Albania and the Albanians. London, New York 1994.

Hasluck, Frederic W: Christianity and Islam under the Sultans. Oxford 1929, 2 Bde. (Hg.: Margaret Hasluck).

Hasluck, Margaret: The Non-Conformist Moslems of Albania. In: The Moslem World, Nr. 15, 1925, S. 388-398.

Hetzer, Armin/ Finger, Zuzana: Lehrbuch der vereinheitlichten albanischen Schriftsprache. Hamburg 1993.

Ilic, Slobadan: Der Bektaschi-Orden in Bosnien und sein Beitrag zur Osmanischen Literatur. In: Demir, Nurettin/ Taube, Erika (Hg.): Turkologie heute - Tradition und Perspektive. Materialien der Dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994. Wiesbaden 1998, S. 135-139.

Irwin, Zachary T: The fate of Islam in the Balkans. In: Ramet, Pedro (Hg.): Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Durham 1984, S. 207-225.

Jacob, Georg: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschi. Türkische Bibliothek, Bd. 9. Berlin, Leipzig 1908.

Jacob, Georg: Die Bektaschiye in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. München 1909.

Jacques, E.E.: Islam in Albania. In: The Moslem World, Nr. 28, 1938, S. 313-314.

Kadaré, Ismail: Albanischer Frühling. Kiel 1991.

Karaosmanoglu, Yakup Kadri [Qadri, Y'akub]: Nur Baba. Istanbul 1922/23.

Kasburg, Carola: Zur traditionellen Gesellschaftsstruktur Albaniens. In: Liebenau, Cay-Diedrich/ Prinzing, Dieter (Hg.): Albanien. Beiträge zu Geographie und Geschichte. Münster 1986, S. 152-174.

Kehl, Krisztina: Die Tahtaci. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Wanderarbeiter in Anatolien. FGS Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Papers Nr. 16, Berlin 1988.

Kehl-Bodrogi, Krisztina: Beruf, Religion, Identität - Die traditionellen Waldarbeiter in der Türkei. In: Waldmann, Peter/ Elwert, Georg (Hg.): Ethnizität im Wandel. Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, Bd. 21. Saarbrücken, Fort Lauderdale 1989, S. 187-206.

Kehl-Bodrogi, Krisztina: Die Kizilbas/ Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 126. Berlin 1988.

Kiel, Machiel: A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania. The cult of Sar iSaltik Dede in Kruja attested in 1567-1568. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach Istanbul 1995, S. 269-276.

Kissling, Hans-J.: Das islamische Derwischwesen. In: Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique, Nr. 53, 1959, S. 1-6.

Kissling, Hans-J.: Die Wunder der Derwische. In: Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft Nr. 107, 1957, S. 348-361.

Kissling, Hans-J.: Über die Anfänge des Bektaschitums in Albanien. In: Reichenkron, Günther/ Schmaus, Alois (Hg.): Die Kultur Südosteuropas. Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen. Vorträge der Balkanologen-Tagung 7.-10.11.1962 in München, Wiesbaden 1996, S. 113.

Kissling, Hans-J.: Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien. In: Oriens Nr. 15, 1962, S. 281-286.

Köprülü, Mehmet F.: Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena). Salt Lake City 1993.

Köprülü, Mehmet F.: Les origins du Bektachisme. In: Acte du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en 1923, Nr. 2, 1926, S. 391-411.

Köprülü, Mehmet F.: The Origins of the Ottoman Empire. Albany 1992.

Köprülü, Mehmet F.: The Seljuks of Anatolia. Their History and Culture according to local Muslim Sources. Salt Lake City 1992.

Köprülü, Mehmet F.: Türk Edebiyatı'nda İlk Matasavvifler. Istanbul 1966.

Kressing, Frank: A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis - myths and unresolved questions. In: Kressing, Frank/ Kaser, Karl (Hg.): Albania - A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country. Schriften des Zentrums für Europäische Integrationsforschung Bonn, Bd. 51, Baden-Baden 2002, S. 65-92.

Lakshman-Lepain, Rajwantee: Albanian Islam - development and disruptions. In: Kressing, Frank/ Kaser, Karl (Hg.): Albania - A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country. Schriften des Zentrums für Europäische Integrationsforschung Bonn, Bd. 51, Baden-Baden 2002, S. 37-64.

Lakshman-Lepain, Rajwantee: Religions between tradition and pluralism. In: Human Rights without Frontiers, European Magazine of Human Rights, Nr 2/3, 1996, S. 10-11.

Lakshman-Lepain, Rajwantee: The Bektashis, the Halvetis and the Baha'is. In: Human Rights

without Frontiers, *European Magazine of Human Rights* 2/3, 1996, S. 19-20.

Lockwood, William B.: *A Panorama of Indo-European Languages*. London 1982.

Luschan, Albert: Die Tahtaji und andere Reste der alten Bevölkerung Lykiens. In: *Archiv für Anthropologie*, Nr. 19, 1891, S. 31-53.

Mandel, Ruth: The Alevi-Bektashi identity in a foreign context – the example of Berlin. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul 1995, S. 427-434.

Mann, Stuart E.: *Albanian Literature. An Outline of Prose, Poetry and Drama*. London 1955.

Mélékoff, Irène: Bektachis et groupes relevant de Hadji Bektach. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul 1995, S. 3-7.

Mélékoff, Irène: Bektashi/Kizilbas: Historical bipartition and its consequences. In: Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, November 25-27, 1996. *Swedish Research Institute Transactions Bd. 8*, Istanbul 1998, S. 1-7.

Norris, Harry T.: *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*. London 1993.

Norton, John David: The development of the annual festival at Hacibektas 1964-1985. In: Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul 1995, S. 191-200.

Noyan, Bedri: *Bektâsilik Alevîlik Nedir?* Ankara 1985.

Nüzhet, Sadettin: *Bektasi sairli*. Istanbul 1939.

Ocak, Ahmet Yasar: *Bektasi menakibnamelerinde Islam öncesi inanç motifleri*. Istanbul 1983.

Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, November 25-27, 1996. *Swedish Research Institute Transactions Bd. 8*, Istanbul 1998.

Onuzi, Afërdita: Bektashizmi dhe përhapja e tij në Shqipëria. In: *Kultura Popullore* Nr. 1-2, 1993, S. 83-88.

Özkinimili, Atilla: *Alevilik-Bektasilik ve edebiyati*. Istanbul 1985.

Peyfuss, Max Demeter: Religious confession and nationality in the case of the Albanians. In: Kerr, Donald A. et al. (Hg.): *Religion, State and Ethnic Group. Comparative Studies on Governments and non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940*, Bd. 2. Dartmouth, New York 1992, S. 125-138.

Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Les ordres mystiques dans L'Islam. Cheminement et situation actuelle*. Paris 1986.

Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.): *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris: Fayard 1996.

Popovic, Alexandre: La communauté musulmane d'Albanie dans la période post-ottomane. In: Grothusen, Klaus-Detlev/ Skendi, Stavro/ Reiter, Norbert (Hg.): *Zeitschrift für Balkanologie* XIX, Wiesbaden 1983, S. 151-216.

- Prifti, Peter: The current situation of religion in Albania. In: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* Bd. 3, Nr. 3, 1983, S. 1-6.
- Rexhebi Baba: *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York 1970.
- Rifki, Ahmet (1909-1911), Bektasi Sirri. Istanbul 1909 /1911.
- Rittersberger-Tilic, Helga (1998): Development and reformulation of a returnee identity as Alevi. In: Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996. Istanbul: Swedish Research Institute Transactions Vol. 8, S. 69-78.
- Roth, Jürgen (Hg.): *Geographie der Unterdrückten. Die Kurden*. Reinbek bei Hamburg 1978.
- Šamic, Jasna: Traditions et moers des Derviches de Bosnie (Yougoslavie). *Aspect socioculturel*. *Journal Asiatique* Nr. 278, 1990, S. 253-267.
- Shankland, David: Anthropology and ethnicity: the place of ethnography in the new Alevi movement. In: Olsson, Tord/Özdalga, Elisabeth/Raudvere, Kathrin (eds.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996. Istanbul: Swedish Research Institute Transactions Bd. 8, 1998, S. 15-22.
- Sökefeld, Martin: Alevi Dedes in the German Diaspora: The transformation of a religious institution. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 127, S. 163-222.
- Stadtmüller, Georg: Die Islamisierung bei den Albanern. In: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas*, Neue Folge 3, 1955, S. 404-429.
- Stadtmüller, Georg: Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien. In: Gesemann, Wolfgang/ Holthusen, Johannes et. al. (Hg.): *Serta Slavica*. In Memoriam - Gedenkschrift für Alois Schmaus. München 1971, S. 683-688.
- Thombie, Jacques/ Baque-Grammont, Jean Louis et al. (Hg.): *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*. *Anatolia Moderna/ Yeni Anadolu*, Bd. 6, Paris 1992.
- Tschudi: *Das Vilâjet-Nâme des Hadschim Sultan*. Eine türkische Heiligenlegende. *Türkische Bibliothek*, Bd. 17. Berlin 1914.
- Vickers, Miranda: *The Albanians. A Modern History*. London, New York 1995.
- Vlora, Ekrem Bey: Aus Berat und vom Tomor. Sarajevo 1911.
- Vlora, Ekrem: Aperçu sur l'histoire des ordres religieux et en particulier du Bektachisme en Albanie. In: *Shpirti Shqiptar*, Bd. 10, Nr. 3, 1955, S. 30-36, Nr. 10a, S. 7-11.
- Vorhoff, Karin: Academic and journalistic publications on the Alevi and Bektashi of Turkey. In: Olsson, Tord/ Özdalga, Elisabeth/ Raudvere, Kathrin (Hg.): *Alevi Identities. Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a Conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996. Swedish Research Institute Transactions, Bd. 8, Istanbul 1998, S. 23-50.
- Wolf, Eric: *Die Völker ohne Geschichte*. Frankfurt/ M., New York 1986.
- Young, Antonia: Religion and society in present-day Albania. In: *Journal of Contemporary Religion*, Nr. 1, 1999, S. 5-16.
- Zarcone, Thierry: Nouvelles perspectives dans les recherches sur les kizilbas-Alévis et les bektachis

de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale. In: Thombie, Jacques/Baqué-Grammont, Jean-Louis/ Bilici, Faruk/ Clayer, Nathalie et. al. (Hg.): Derviches des Balkans, disparitions et renaissances. Anatolia Moderna/ Yeni Anadolu, Bd. 6. Paris 1992, S. 1-11.

Alevitische Publikationen in türkischer Sprache

Gazi, Müseyib: Kerbelâ'nin Intikami. Istanbul 1993.

Geda, Mesruri: Eba Müslüm'ün tabutu. Istanbul 1995.

Eraslan, Emrullah: Gerçek Tarihiyle Kuran'da 32 peygamber ve Ýslam dini. Istanbul 1996.

Eraslan, Emrullah: Cem kirklar cem'i (Alevilikte cem ve dar duası). Istanbul 2000.

Bektashi-Publikationen auf Albanisch

Balagha, Nahxhul (o.J.): Ligjërata dhe fjalime të zgjedhura të Imam Aliut.

Bektashi Weltzentrum/ Kryegjyshat Botëror Bektashian: Urtësia – Botim i komunitetit Bektashian shqiptar (Zeitschrift). Red.: Kujtim Ahmataj, Ilir Martini, Kastriot Qesja, Adnan Zaloshnja. Tirana.

Bektashi-Weltzentrum/ Kryegjyshat Botëror Bektashian: Shenjti mbi gur. Tirana 2000.

Alle in dem Aufsatz verwendeten Bilder stammen aus dem Privataarchiv von Frank Kressing.

Dr. Frank Kressing, Ethnologe, Sprach- und Kulturwissenschaftler, promovierte 1995 an der Universität Ulm und war dort von 1993 bis 2001 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung Kulturanthropologie. Im Sommersemester 2003 hatte er einen Lehrauftrag für das Fach Volkskunde an der Universität Augsburg.

Von Formel-1-Siegen und Federzügen

Oder: wie sich die Zeitwahrnehmung durch die Jahrhunderte veränderte

von Katharina Frieb

An Nachrichten, die uns etwa mitteilen, dass Rubens Barrichello bei einem Formel-1-Rennen elf Tausendstelsekunden vor seinem Teamkollegen Michael Schumacher das Ziel passiert hat, finden wir heutzutage kaum etwas Ungewöhnliches. Dass die Zeiten der Skirennläufer in Hundertstelsekunden gemessen werden, ist seit Jahrzehnten gängige Praxis. Und dass das Ergebnis des Hundertmeterlaufs eines jeden Schülers auf die Zehntelsekunde genau ermittelt wurde, war lange vor der Erfindung von Quarz- und Digitaluhrentechnik und vor Beginn des Computerzeitalters Usus.

Dass also in manchen Lebensbereichen Zeiteinheiten einer Größenordnung gemessen werden, die unserer unmittelbaren Wahrnehmung entzogen sind, kommt uns nur selten zu Bewusstsein. Und erst recht ist uns das System unserer Zeiteinteilung in Sekunden, Minuten und Stunden derart selbstverständlich, wird unser alltägliches Leben in so hohem Maß von Uhren und Sekundenzeigern bestimmt, dass wir für gewöhnlich gar nicht auf den Gedanken kommen, dass es Zeiten gegeben haben könnte, in denen dies nicht so war, in denen die Rhythmen des Tageslaufs von ganz anderen Faktoren vorgegeben wurden.

Die Themen *Zeitbewusstsein* und *Zeitmessung* finden bereits seit dem späteren 19. Jahrhundert in den historischen Teildisziplinen der Bewusstseins-, bzw. Mentalitätsgeschichte sowie der Technikgeschichte Berücksichtigung: Während bei Karl Marx und Friedrich Engels im Kontext ihrer Kapitalismuskritik der Weg zu der in ihren Augen den Menschen seiner Bestimmung entfremdenden industriellen Zeitdisziplin geschildert wird, setzte Gustav Bilfinger bereits 1892 seinen Schwerpunkt auf die Techniken der Zeitmessung und den sozialen Kontext von Zeitangaben und bereitete somit der späteren Erforschung der Wandlungen im Zeitbewusstsein den Weg. Max Weber sah die Wurzeln der auf Disziplin und Methodik gründenden rationalen Arbeitsorganisation mit all ihren Begleiterscheinungen im klösterlichen Leben sowie im Berufsethos des Puritanismus, wohingegen Werner Sombart die Ursprünge des Kapitalismus im Kloster, in der italienischen Händler- und Kaufleuteschaft des 14. und 15. Jahrhunderts, sowie, in deren Nachfolge, in der Bourgeoisie verortete. Später war es die französische Sozialgeschichte, die sogenannte Annales-Schule mit ihren

bekannten Vertretern Marc Bloch, Yves Renouard und Jacques Le Goff, die sich der Frage des Umgehens mit der Zeit annahmen und die Ansätze Bilfingers und Sombarts aufgriffen und weiterführten.¹ Eine sehr gründliche und umfassende neuere Forschungsarbeit schließlich liegt mit Gerhard Dohrn-van Rossums *Geschichte der Stunde* vor.²

Die Vorgänger der modernen Zeitmesser: Elementaruhren

In der Antike kannte man die Verwendung von Sonnenuhren mit Schattenstab und Skalen seit dem dritten vorchristlichen Jahrtausend. Zeitmesser dieser Art dienten freilich zunächst in erster Linie kalendarischen Zwecken und wurden noch nicht zur Strukturierung der Tageszeit herangezogen. Man bediente sich ihrer nachweislich in Ägypten, Griechenland und im Römischen Reich. In Rom konnte man Sonnenuhren an öffentlichen Gebäuden, Tempeln, Privathäusern und Villen finden, auch war es gebräuchlich, sie zu Objekten von Stiftungen zu machen. Dennoch wird man nicht davon ausgehen können, dass die Verwendung von Sonnenuhren in der Antike gewissermaßen Allgemeingut war; vielmehr war der Umgang mit ihnen im wesentlichen auf die Astronomie und somit auf einen sehr kleinen Personenkreis beschränkt. Für die weitere Betrachtung der Entwicklung des Zeitmessungssystems ist die Tatsache interessant, dass in der Antike die Idee der Unterteilung des Tages in zwölf gleichlange Einheiten bereits bekannt, jedoch noch wenig in Gebrauch war.

Ein Mittel, Zeit unabhängig von Wetter und Tageszeit zu messen, stellten Wasseruhren dar. Genau genommen wurden über sie nicht Tagesabschnitte, sondern Fristen definiert, indem entweder das Auslaufen einer bestimmten Wassermenge oder aber die Dauer des Einsinkens eines Körpers ein festes Zeitmaß vorgab. Für solche Wasseruhren wurde der bildhafte Begriff *Klepsydra* – er bedeutet nämlich übersetzt: Wasserdieb – geprägt. Ein Grundproblem der Zeitmesstechnik wurde schon anhand der frühen Wasseruhren erkannt und teilweise auch mittels Skalen oder Überlaufrinnen zu lösen versucht: Es bestand hier konkret im nachlassenden Wasserdruck, der einen kontinuierlichen Lauf verhinderte und somit die Fristbestimmung erschwerte.

Denkbar ist eine Verbindung der frühen Uhrenentwicklung mit derjenigen im islamischen Raum oder auch in China; diese Fragerichtung nach einem möglicherweise erfolgten interkulturellen Austausch jedoch blieb in der Forschung bis heute nahezu unberücksichtigt.³

An dieser Stelle noch eine Vorbemerkung: Bei diesen wie den folgenden

Überlegungen ist stets in Erwägung zu ziehen, dass es mindestens bis in das ausgehende Mittelalter praktisch ausschließlich der Jahreslauf, der Rhythmus von Tag und Nacht sowie der in seiner Länge jahreszeitbedingt nicht konstante Lichttag waren, die das Zeitbewusstsein der Menschen bestimmten und ihnen die Richtlinien für ihre Zeiteinteilung vorgaben.

Klöster als Vorläufer des kapitalistischen Umgangs mit der Zeit?

Im europäischen Mittelalter kam den Klöstern eine Vorreiterrolle auf dem Gebiet der Zeitmessung zu: Die sogenannten *kanonischen Horæ* Matutin, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet gaben die Gebetszeiten vor und gliederten auf diese Weise den monastischen Tagesablauf von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, wobei den drei konstitutiven Elementen klösterlichen Lebens – Gottesdienst beziehungsweise Lesung, Arbeit und Schlaf – ihr Platz zugewiesen wurde. Die mit dem Jahreslauf schwankende Länge des Lichttages freilich führte dazu, dass die Gebetssequenzen unterschiedlich nahe beisammen lagen und somit auch die Zeitabschnitte zwischen ihnen von uneinheitlicher Dauer waren. Die genaue zeitliche Lage der Gebetseinheiten lässt sich somit schwer rekonstruieren, und es hat den Anschein, als sei sie auch in der klösterlichen Praxis nur von untergeordneter Bedeutung gewesen. Bis heute konnte die Frage nicht vollends geklärt werden, welcher Hilfsmittel man sich in mittelalterlichen Klöstern bediente, um den Beginn der nächtlichen Vigilien zu markieren, die nach Mitternacht einzusetzen hatten und noch in der Nacht zum Abschluss gebracht werden mussten. In Betracht zu ziehen sind hier wohl Wasser-, Sand- und Kerzenuhren, sowie die Beobachtung des Sternenlaufs, aber auch natürliche Phänomene wie der sprichwörtlich gewordene Hahnenschrei.

Dem Klosterleben – insbesondere nach benediktinischem Muster – kommt also aufgrund seiner Regelmäßigkeit gewiss eine Vorreiterrolle in puncto rationeller Tageseinteilung zu: Das Zeitbewusstsein dort unterschied sich klar von dem der damaligen Außenwelt, war es doch durch ein hohes Maß an Gleichförmigkeit und Redundanz sowie durch bewusste Vermeidung von Muße gekennzeichnet. Es ist also nicht ganz von der Hand zu weisen, dass sich hier bestimmte Verhaltensformen und -normen der späteren Industriegesellschaft abzeichnen. Und dennoch: Man würde dem mittelalterlichen Klosterleben nicht gerecht, wollte man es auf einen Prototyp einer Fabrik reduzieren. Man erkennt dann nämlich die tieferen Dimensionen des monastischen Daseins, für die Begriffe wie Disziplin und Gehorsam, Askese und Demut stehen.⁴

Eine epochemachende Erfindung

Gänzlich andere Möglichkeiten der Zeitmessung waren ab dem Moment gegeben, in dem das Prinzip der Uhrwerkhemmung entdeckt war. Gemeint ist hiermit ganz allgemein ein Mechanismus, der den Antrieb einer Uhr in der Weise bremst beziehungsweise regelt, dass ein gleichmäßiger Ablauf auf der Grundlage eines Zeitnormals gewährleistet ist. Gängige frühe Formen zur Lösung des Problems geschahen mit Hilfe eines Waagbalkens oder eines Steigrades, die die bereits bekannten Komponenten Gewichtsantrieb, Zahnräder und Schlag- bzw. Zeigerwerk ergänzten.

Jedoch: So bedeutend die dadurch hervorgerufenen Umwälzungen für die Kulturgeschichte auch waren, so sehr liegen Ort, Zeit und Umstände des Aufkommens der mechanischen Uhr oder Räderuhr im Dunkeln. Der Akt der Erfindung der Uhrwerkhemmung vollzog sich also offenkundig unspektakulär und ohne großes öffentliches Aufsehen zu erregen. Fest stehen dürfte aber zumindest soviel, dass nach eher vorsichtiger Schätzung aufgrund einzelner Textbelege das Aufkommen der mechanischen Uhr auf die Zeit nach 1330 zu datieren ist. Als Erfinder wurden wiederholt bestimmte Personen aus verschiedensten Jahrhunderten – vom Erzbischof von Verona über den späteren Papst Silvester II. bis hin zum Benediktiner Wilhelm von Hirsau – in Betracht gezogen, plausibel jedoch ist letzten Endes keine dieser Thesen.⁵ Immerhin: Der Durchbruch könnte sich einmal mehr im klösterlichen Bereich vollzogen haben. Einige Hinweise wie auch der Verlauf der Verbreitung legen ferner die Vermutung nahe, dass die Räderuhr zu Beginn des 14. Jahrhunderts von oberitalienischen Großstädten aus ihren Siegeszug angetreten und in der Folge auch die wichtigen Residenzen erobert haben dürfte. Die erste große Beschaffungswelle dauerte bis etwa 1410 an; um 1450 setzte in Europa eine Phase relativ flächendeckender Versorgung ein.⁶ Überdies war der Export der Technik in den nahen und fernen Osten zu dieser Zeit längst im Gange.

Eine weitere einschneidende Neuerung war die Etablierung der modernen Stundenrechnung: Hatten anfangs noch verschiedene Systeme von lokal begrenzter Gültigkeit nebeneinander existiert, so setzte sich doch die uns vertraute Spielart der 24-Stunden-Zählung durch, die durch die Datumsgrenze in der Mitte der Nacht sowie durch Unabhängigkeit vom Lichttag und somit durch eine konstante Stundenzahl und eine über das Jahr hinweg gleichbleibende Stundendauer charakterisiert ist. Jetzt waren also Stunden unterscheidbar und damit Zeitpunkte benennbar geworden. Gegenüber früher gängigen Techniken

der Zeitmessung, die vielfach lediglich die Bestimmung einer bestimmten Frist zuließen, waren nun also auch der Präzisierung von Zeitangaben und der zeitlichen Koordination von Vorgängen ganz neue Möglichkeiten eröffnet.⁷ So ist es nicht verwunderlich, dass die neue Erfindung ungeachtet der Unklarheit über ihre Wurzeln gewaltig Furore machte: Binnen weniger Jahrzehnte hatte die Räderuhr die mittelalterlichen *Horlogia* – so ein gängiger Oberbegriff für die damaligen Mittel der Zeitbestimmung und -anzeige, die durchaus Funktionen wie Wecksignale, Glockenschlag oder gar Glockenspiel einschließen konnte – weitgehend verdrängt. Indes: Die Unterteilung der Stunde in 60 Minuten und der Minute in 60 Sekunden dürfte in Europa nicht vor dem ausgehenden 16. Jahrhundert in Gebrauch gekommen sein.

Städtische Prestigeobjekte

Eine unbestreitbare Vorreiterrolle bei der Verbreitung öffentlicher Uhren kam den Städten zu: Jede Kommune, die etwas auf sich hielt, hatte binnen kurzem eine öffentliche Uhr als städtisches Attribut vorzuweisen, das darüber hinaus von so großer Nützlichkeit war, dass man es bald als gänzlich unentbehrlich betrachtete. In der Tat nämlich hatten sich, sobald es gelungen war – und dies war noch im 14. Jahrhundert der Fall gewesen –, die Komponenten Räderuhr und Schlagwerk zu kombinieren und somit stundenschlagende Uhren zu schaffen, für die Organisation des städtischen Lebens ganz neue Horizonte eröffnet: Handel und Gewerbe wurden jetzt mit Hilfe der öffentlichen Zeitindikation koordiniert, das heißt: die Sitzungszeiten der städtischen Gremien und Gerichtstermine waren nunmehr ebenso an Uhrzeitsignale gebunden wie Marktzeiten, Schulzeiten oder die Arbeitszeiten mancher Berufe.

Wodurch waren nun öffentliche Uhren charakterisiert? Sie wurden in aller Regel von Kommunen in Auftrag gegeben und finanziert; daneben waren aber auch führende Adelsgeschlechter, Landesherren und kirchliche Institutionen an der Förderung und Verbreitung der Innovation beteiligt. Ein weiteres Kennzeichen ist die Anbringung an prominenter Stelle, was konkret meist bedeutete: im Stadtturm, der schon vorher die Stadtglocke beherbergt und mit dieser zusammen wichtige Funktionen zu erfüllen hatte: Von dort aus wurden seit jeher Kundmachungen verlesen – man bedenke die Redensart „an die große Glocke hängen!“ – und Bürger zur Versammlung gerufen, dort hielt man Wache und von dort stieß man gegebenenfalls Warnungen vor Feuer und Kriegsgefahr aus, dort waren die verbindlichen Normen für Maße und Gewichte ebenso zu finden wie

dort Dokumente, Waffen und Gefangene verwahrt wurden. Schließlich musste die Zeitanzeige bzw. das Zeitsignal einer öffentlichen Uhr in der Lage sein, die breite Masse der Bevölkerung zu erreichen.

Stadtglocken und städtische Uhren mit ihren teils sehr differenzierten Signal- und Läutordnungen standen also für kommunale Autonomie, für städtisches Selbstverständnis und Selbstbewusstsein; sie verkörperten Ansehen und Reichtum einer Kommune – entsprechend entfachte sich an diesen Attributen immer wieder ein Konkurrenzkampf zwischen Städten untereinander – und sie sollten die Aufgeschlossenheit des Rats gegenüber Neuerungen unter Beweis stellen.⁸ In der Forschung umstritten ist die Frage, ob und inwieweit neben den Städten der Gruppe der Kaufleute eine herausragende Rolle bei der Etablierung allgemeinverbindlicher Zeitmessgeräte und -verfahren zukam.⁹

Im kirchlichen Bereich bestand zunächst keine zwingende Notwendigkeit, das herkömmliche Geläut durch Räderuhren mit moderner Stundenrechnung zu ersetzen. Andererseits ist sicherlich nicht davon auszugehen, dass den neuen Entwicklungen und entsprechenden Bauvorhaben seitens der Kirche ernsthafter Widerstand entgegengesetzt worden wäre.¹⁰

Anders als in den größeren Städten stellt sich die Lage auf dem Land dar: Dort mussten seit dem 15. Jahrhundert die Landesverwaltungen die Initiative ergreifen, um die Verbreitung öffentlicher Uhren in kleineren Orten und Dörfern durch direkten oder indirekten Druck voranzutreiben – ein Prozess im übrigen, der sich angesichts der vielfach zögerlich-skeptischen Haltung der Landbevölkerung mancherorts bis ins 19. Jahrhundert hinzog. Eine funktionierende Uhr wurde üblicherweise als Indikator für eine geordnete Verwaltung und *Gute Polizei* betrachtet.¹¹

Eroberung des privaten Bereichs

Der Gebrauch von Uhren im privaten Umfeld¹² setzte ebenfalls bereits im 14. Jahrhundert ein; spätestens für den Beginn des 15. Jahrhunderts ist die Existenz von gewichtgetriebenen Haus- und Zimmeruhren belegt. Deren Besitz freilich war vorerst einem kleinen gesellschaftlichen Segment oberhalb des Bürgertums vorbehalten. Ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur Konstruktion kleinerer und gegebenenfalls transportabler Uhren¹³ war die ebenfalls noch im 15. Jahrhundert erfolgte Entwicklung des Prinzips der Feder, das eine Energieabgabe unabhängig von der Position der Uhr zuließ. Die Verknüpfung von Federzug und Schnecke machte sodann einen Ausgleich der mit der Zeit nach-

lassenden Federspannung möglich. Im 16. Jahrhundert stieg die Produktion kleiner Zeitmesser sprunghaft an, so dass man für das 17. Jahrhundert von einem breiten privaten Uhrenbesitz im Bürgertum und seit dem 18. Jahrhundert auch bei den Mittel- und Unterschichten ausgehen kann.

Die Uhren in privatem Besitz lassen sich grob in zwei Gruppen einteilen: Da waren zum einen die Zimmeruhren, zum anderen die in irgendeiner Weise am Körper tragbaren Uhren.

In der Renaissance erlebte speziell die Tischuhr eine Blütezeit: Die jetzt übliche aufwendige, üppige, ja prunkvolle Gestaltung der Gehäuse bot ein breites Betätigungsfeld für allerlei Kunsthandwerker, die die Uhren mit reichem ornamentalen und figürlichen Dekor versahen. An markanten und als Grundtypus über Zeitgeschmack und Stile von Jahrhunderten hinweg bestehenden Untergattungen von Zimmeruhren sind vorrangig Türmchenuhren, Figuren Uhren und Wanduhren zu nennen.¹⁴

Nach vielerlei Anläufen, vor allem in Italien, gelang es 1656 dem Naturwissenschaftler Christiaan Huygens in Den Haag, die erste funktionsfähige Pendeluhr zu konstruieren. In der Folge nahmen Holland und England eine Vorreiterrolle beim Bau von Stockuhren und von Bodenstanduhren mit integriertem langen Pendel ein; in Frankreich bildete sich eine etwas abweichende Form, die sogenannte *Pendule*, heraus, die sich durch ein kürzeres Pendel und vielfach durch außergewöhnlich prächtige Gestaltung auszeichnet. Eine Sonderform der Wanduhr mit Gesichtsantrieb, der *Regulator*, wurde von Anfang des 19. bis in das frühe 20. Jahrhundert schwerpunktmäßig in Wien gefertigt; er ist gekennzeichnet durch ein schlichtes Mahagonigehäuse und sichtbare Messinggewichte.

Die Vorläufer der späteren Taschen- oder Armbanduhren waren die um 1500 aufgekommenen sogenannten Hals- oder Sackuhren, die unter Verwendung einer Kette oder eines Beutels getragen wurden. Sie waren mit einem horizontalen Zifferblatt, in der Regel mit einem Schutzdeckel und bisweilen mit astronomischen Zusatzfunktionen ausgestattet sowie vielfach und reich dekoriert. Ihre Form war anfangs meist ähnlich der einer Dose oder achteckig, später auch rechteckig, quadratisch oder oval. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde die Halsuhr allmählich von der Taschenuhr verdrängt, deren Ganggenauigkeit dank der Erfindung der Unruh durch den erwähnten Huygens eine deutliche Verbesserung erfuhr. Obwohl bereits vor 1800 gelegentlich kleine Uhren in Armreife integriert wurden, setzte sich die heute gängige Armbanduhr endgültig erst ab ca. 1920 durch.

Zusammenfassend lässt sich also bisher festhalten, dass Zeitmessung an sich zwar nachweislich bereits seit Jahrtausenden praktiziert wird, also keineswegs eine Errungenschaft der Neuzeit darstellt, dass jedoch die Etablierung, zumindest aber die offizielle Einführung des Zeitmessungssystems, wie es uns heute vertraut ist, noch gar nicht so sehr lange zurückliegt.

Wer waren die frühen Uhrmacher?

Bildliche Darstellungen von Uhrmachern liegen erst ab dem zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts vor. Der erste namentlich bekannte Uhrmacher des europäischen Mittelalters war vermutlich ein um 1200 im Kloster Steinfeld in der Eifel beheimateter Prämonstratenser namens Hermann Josef. Im Gegensatz zu anderen Berufsgruppen handelt es sich bei den Uhrmachern um einen in puncto Herkunft und Ausbildung wenig homogenen Personenkreis; sicher jedoch dürfte soviel sein: Uhrmacherei galt zu Anfang als überaus anspruchsvolle Tätigkeit, die durchaus Berührungspunkte mit Wissenschaft und Kunst aufwies. So waren die Uhrmacher des 14. und 15. Jahrhunderts meist universitär gebildete Gelehrte, deren ursprüngliches Arbeitsfeld die Konstruktion astronomischer Instrumente war. Bekannte Vertreter unter ihnen waren Richard von Wallingford oder Jacopo de Dondi. Zunehmend widmeten sich technisch und handwerklich vielseitig begabte und ausgebildete Ingenieure der Uhrenherstellung; unter ihnen wurden etliche zu international gesuchten, freiberuflich tätigen und gut bezahlten Experten; für das 14. Jahrhundert lassen sich rege Wanderungsbewegungen unter dieser Personengruppe ausmachen. Häufig jedoch standen diese Handwerker auch in städtischen Diensten, und die Stadtherren dürften aufgrund der Wartungsintensität der Uhren bemüht gewesen sein, die Fachleute in ihren Mauern zu halten. Im weiteren Verlauf nahmen sich in zunehmendem Maß Angehörige der Schmiede- und Schlosserzünfte der Uhrmacherei an; als eigener Berufsstand verstanden sich die Uhrmacher lange Zeit nicht.¹⁵

Industrialisierung und Eisenbahnzeitalter

Ein ganz neues Kapitel im Zusammenhang mit der Zeitwahrnehmung wurde mit dem Beginn der Industrialisierung aufgeschlagen. Die Arbeitszeit wurde zu einem neuen Schlagwort, und die täglich zu leistende Zahl an Arbeitsstunden stand im Zentrum der sozialen Auseinandersetzungen. Während die Arbeitsrhythmen der Landbevölkerung weiterhin von natürlichen Faktoren vorgegeben

wurden und man dort an Ungleichmäßigkeiten in Arbeitsanfall und -belastung gewöhnt war, wurde der Industriearbeiterschaft die Anpassung an ganz andere Kategorien abgefordert: Im Zuge der Orientierung an vorgegebenen Leistungsnormen kam es darauf an, den geldwerten und daher aus der Sicht der Arbeitgeber knappen Faktor Zeit durch ein möglichst hohes Maß an Stetigkeit und Intensität in den Produktionsabläufen optimal zu nützen. Es spielte für den Arbeitsprozess keine Rolle mehr, ob es Tag oder Nacht, Sommer oder Winter war, vielmehr war er jetzt von Überwachung und Kontrolle der Arbeitenden sowie von rationellem, von den Erfordernissen der Maschinen vorgegebenem Umgang mit der zur Verfügung stehenden Arbeitszeit geprägt. Die Fabrikuhr griff massiv in die persönliche Zeitverfügung der Arbeitnehmer ein, auf der anderen Seite bot ihnen die öffentliche Normaluhr Schutz gegen Willkür der Unternehmer.¹⁶

Eine schnelle Nachrichtenübermittlung war bis zum Beginn der Neuzeit – nicht zuletzt bedingt durch die kleinräumigen politisch-administrativen Strukturen – nur unter großem Aufwand, unter massiven Unwägbarkeiten und daher nur punktuell oder allenfalls für kurze Zeiträume möglich. Es war einem recht kleinen, privilegierten Personenkreis vorbehalten, sich des Post- und Botenwesens¹⁷ zu bedienen. Gleichwohl war man seit dem 15. Jahrhundert bestrebt, Methoden der Zeitkontrolle zu etablieren und Standardlaufzeiten festzuschreiben. Ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert arbeitete man daran, die europäischen Postrouten mittels zahlreicher Abkommen und Verträge miteinander zu vernetzen. Im Zuge des Aufklärungszeitalters und der Französischen Revolution dehnte sich die Zugänglichkeit von Postdiensten auf eine breitere Masse der Bevölkerung aus, der Brief-, Kleingüter- und Personentransport nahm merklich zu. Den gleichzeitig gestiegenen Ansprüchen an Beförderungstempo, Pünktlichkeit und Anschlussverbindungen versuchte man, zum einen durch Postgesetze und Postverordnungen und zum anderen durch den praktischen Einsatz von Zeitmess- und Zeitkontrolltechniken Rechnung zu tragen.¹⁸

Eine Entwicklung aber war es in besonderem Maß, die zeitliche Koordinierung in ganz anderen Dimensionen erforderlich machte: nämlich die technischen Fortschritte, die die Voraussetzungen für den Auf- und Ausbau eines Transportwesens großen Stils schufen, der sich im 19. Jahrhundert im Bau von Eisenbahnstrecken und in der Einrichtung von Dampfschiffahrtsrouten manifestierte. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass für einen Fahrplan von naturgemäß überregionaler Gültigkeit eine großräumige Vereinheitlichung der Zeitbestimmung – eine *Synchronisierung* – zwingend erforderlich war. Somit konzentrierten sich die

Uhrentechniker jetzt verstärkt darauf, aufbauend auf grundlegenden Erfindungen wie Pendelgang und Unruhfedern, die Ganggenauigkeit der Uhren möglichst zu optimieren. Zudem richtete man die öffentlichen Uhren nach und nach allesamt nicht mehr nach der örtlichen Sonnenzeit, sondern nach der mittleren Sonnenzeit aus, was eine überregionale Übereinstimmung der Uhrzeit und somit eine landesweit gültige „Eisenbahnzeit“ gewährleistete. Zu bedenken sind weiterhin die umwälzenden Veränderungen, die das Eisenbahnzeitalter für die subjektive Zeitwahrnehmung mit sich brachte: Die Menschen erfuhren gänzlich neue Dimensionen von Geschwindigkeit und gewöhnten sich zwangsläufig an den alltäglichen Umgang mit Minuten.¹⁹

Am Ende des 19. Jahrhunderts tauchen erstmals Überlegungen auf, eine immer und überall gültige und verbindliche *Universalzeit* oder *Weltzeit* zu schaffen. In diesem Zeichen stand etwa die internationale Meridiankonferenz von 1884. Entgegen diesen Bestrebungen setzte sich jedoch die Festlegung von 24 Normalmeridianen im Abstand von 15 Grad mit jeweils einer Stunde Zeitdifferenz durch, als deren Ausgangspunkt man schließlich Greenwich bestimmte. Von den 1890er Jahren an ging man daran, die nationalen Zeiten einer der so entstandenen Zeitzonen zuzuordnen.

Facetten unserer heutigen Zeitwahrnehmung

Verglichen mit den bereits beschriebenen umwälzenden Neuerungen nimmt es sich – zumindest was den Einfluss auf das Zeitempfinden der Menschen anbelangt – verhältnismäßig bescheiden aus, was das 20. Jahrhundert an Innovationen zu bieten hatte, deren technische Bedeutsamkeit hier freilich nicht bestritten werden soll: Da ist zunächst die Quarzuhr zu nennen, die ab 1927 entwickelt wurde. Sie funktioniert auf der Grundlage eines Quarzkristalls, der durch ein elektrisches Feld zu Schwingungen angeregt wird, und zeichnet sich bereits durch extreme Ganggenauigkeit, ferner durch Unabhängigkeit von der Schwerkraft und geringe Empfindlichkeit gegenüber Erschütterungen aus. Seit 1948 schließlich existieren sogenannte Atomuhren, bei denen mit Hilfe der Eigenschwingung von Molekülen und Atomen ein absolut konstantes Zeitnormal geschaffen wird. Im Jahr 1967 wurde auf dem Weg internationaler Vereinbarungen die Sekunde auf der Grundlage einer atomaren Schwingung des Atoms Cäsium 133 verbindlich definiert. Seither sind nach diesen Richtlinien weltweit etwa zehn Cäsium-Uhren in Betrieb, von denen sich zwei in der Physikalisch-Technischen Bundesanstalt in Braunschweig befinden, deren Signale über einen Sender Bahnhofsuhren, Funk-

uhren, Zeitansagen und diverse Überwachungsgeräte steuern. Die an solche Uhren gerichteten Genauigkeitsanforderungen übersteigen unsere Vorstellungskraft: Die Abweichung darf sich binnen drei Millionen Jahren auf maximal eine Sekunde belaufen!²⁰

Womit man zur Ausgangsüberlegung zurückgekehrt wäre: Wir haben alltäglichen Umgang mit schier unvorstellbar präzisen Zeitmessgeräten. Wir tun uns zudem schwer, spontan Lebensbereiche zu benennen, die nicht signifikant von den Vorgaben der Uhrzeit dominiert, ja diktiert werden. Wir machen die Nacht zum Tag und sind ständig umgeben von Geräten, die uns Arbeit abnehmen und damit Zeit sparen sollen – und haben paradoxerweise nur zu oft „keine Zeit“.

Und doch scheinen Tendenzen Raum zu gewinnen, die auf ein neues Bewusstsein für die Zeit hindeuten könnten: In einer Welt der Hektik erfahren gerade Langsamkeit und Ruhe wieder Wertschätzung,²¹ und es werden aufwendige, teils aberwitzige Maßnahmen ergriffen, um zu diesen eigentlich grundlegenden Elementen menschlicher Existenz wenigstens ansatzweise wieder zurückzufinden. Darüber hinaus deuten etwa die Stapel der jüngst erschienenen Taschenbuchausgabe von Stephen Hawking's Bestseller *Das Universum in der Nusschale*, die sich zur Zeit allerorten im Kassenbereich der Buchhandlungen befinden, darauf hin, dass auch die ausdrückliche Beschäftigung mit dem Phänomen *Zeit*, wie Hawking sie vornimmt, durchaus ihr Publikum findet.

Bedenkenswert ist schließlich auch der Ansatz Karlheinz A. Geißlers, der zu beobachten meint, dass in unserer Gesellschaft, bedingt durch die neuen Medien- und Kommunikationstechnologien, der Wert der Pünktlichkeit im Begriff ist, durch den der Erreichbarkeit ersetzt zu werden.²²

Anmerkungen:

¹ Vgl. ENGELS, Friedrich, Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung von authentischen Quellen, hg. von Walter KUMPMANN, 3. Aufl. München 1980; WEBER, Max, Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen, hg. von S. HELLMANN und M. PAYLI, 5. Aufl. Berlin 1991; WEBER, Max, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hg. und eingeleitet von Klaus LICHTBLAU, 3. Aufl. Weinheim 2000; SOMBART, Werner, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, 6 Bde., Nachdruck München 1987; BLOCH, Marc, Die Feudalgesellschaft, Frankfurt am Main u. a. 1982; DERS., Un manuel d'histoire des techniques, in: Annales d'histoire économique et sociale 3 (1931), S. 278 f.; DERS., L'heure et l'horloge, in: Annales d'histoire économique et sociale 9 (1937), S. 217 f.;

RENOUARD, Yves, Les hommes d'affaires italiens du moyen âge, Paris 1949; LE GOFF, Jacques, Au moyen âge. Temps de l'église et temps du marchand, in: DERS., Pour un autre moyen âge, Paris 1970, S. 46 - 65.

2 DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitrechnung, Wien 1992.

³ Vgl. ebd., S. 73 - 77 und S. 84 - 88.

⁴ Vgl. ebd., S. 35 - 44 und S. 58 - 66.

⁵ Vgl. ebd., S. 49 - 58.

⁶ Vgl. die reich und aufschlussreich bebilderte Darstellung ebd., S. 121 - 144.

⁷ Vgl. ebd., S. 106 - 114. Dohrn-van Rossum geht an dieser Stelle (S. 110 - 116) auch näher auf abweichende Varianten der frühen Stundenzählung ein, die sich letzten Endes jedoch nicht durchsetzen konnten.

⁸ Vgl. DOHRN-VON ROSSUM 1992 (wie Anm. 2), S. 121 - 135, S. 150 - 163 und S. 185 - 201.

⁹ Vgl. ebd., S. 210 - 214.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 215 f.

¹¹ Quellen zum Bestand an öffentlichen Uhren auf dem Land und zu den Vorgängen obrigkeitlichen Eingreifens sind etwa: Visitationsprotokolle und -berichte und Kirchenordnungen, aber auch punktuelle Schadensmeldungen sowie im Zuge der Kameralistik des 18. Jahrhunderts erstellte Aufzeichnungen: Vgl. DOHRN-VAN ROSSUM 1992 (wie Anm. 2), S. 145 - 150.

¹² Zur Entwicklungsgeschichte der Uhr im nichtöffentlichen Bereich vgl. vorrangig BECKER, Karl-Ernst, KÜFFNER, Hatto, Uhren, 3. überarb. Aufl. München 1985, S. 11 - 38 und HAUSMANN, Tjark, Alte Uhren, Berlin 1979, S. 23 - 43.

¹³ Dass die Sack- oder Taschenuhr um 1510 als sogenanntes *Nürnberger Ei* durch Peter Henlein erfunden worden sei, hat sich mittlerweile als Legende des 19. Jahrhunderts herausgestellt - eine Tatsache, die freilich die Bedeutung Henleins als glänzenden Uhrmacher, der sich insbesondere der Herstellung kleiner, am Körper tragbarer Uhren verschrieben hatte, nicht schmälert: Vgl. DOHRN-VAN ROSSUM 1992 (wie Anm. 2), S. 118 - 120.

¹⁴ Zur Entwicklung der verschiedenen Uhrentypen unter vorrangig ästhetischen Gesichtspunkten vgl. die ausführlichen Katalogteile bei BECKER/KÜFFNER 1985 (wie Anm. 12), S. 65 - 187 und HAUSMANN 1979 (wie Anm. 12), S. 44 - 184.

¹⁵ Vgl. DOHRN-VAN ROSSUM 1992 (wie Anm. 2), S. 164 - 184.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 266 - 270, S. 273 - 280 und S. 282 - 295.

¹⁷ Eine Vorreiterrolle im Postwesen misst man gemeinhin der Familie Taxis zu; die Rolle besteht tatsächlich darin, dass die Familie den erblichen Anspruch auf das Postmeisteramt im Reich erworben und somit durchaus maßgeblichen Anteil am Ausbau des monopolisierten staatlichen Postbetriebs hatte: Vgl. DOHRN-VAN ROSSUM 1992 (wie Anm. 2), S. 308 - 311.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 301 - 307 und S. 311 - 317.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 318 - 321.

²⁰ Vgl. BORCHARD, Klaus, Die Zeit im Lichte der Technik, in: BAUMGARTNER, Klaus Michael (Hg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg im Breisgau - München 1994, S. 145 - 187, hier. S. 146 f.

und S. 177.

²¹ „Ruhe ist inzwischen zu einem so wertvollen Gut geworden, dass die Menschen bereit sind, für Angebote zu bezahlen, um wieder zur Ruhe zu kommen“. (Ein Tempolimit für die „Non-Stop-Gesellschaft“? Der Zeit-Experte Prof. Karlheinz Geißler im MZ-Gespräch. „Zwischen Beschleunigung und Verlangsamung wechseln“, in: Mittelbayerische Zeitung vom 27. Dezember 2002, S. 3.)

Vgl. hierzu außerdem: GEISSLER, Karlheinz A., *Zeit leben. Vom Hasten und Rasten, Arbeiten und Lernen, Leben und Sterben*, Weinheim - Basel 1985.

²² „Die Zeit-Moral hat sich geändert. Pünktlichkeit ist nicht mehr gefragt. Dafür gilt es, immer erreichbar zu sein.“ (GEISSLER, Mittelbayerische Zeitung vom 27. Dezember 2002, S. 3 (wie Anm. 21).)

Katharina Friebe ist 1969 in Schwandorf geboren. Sie studierte die Fächer Volkskunde, Geschichte, Katholische Theologie und Kunstgeschichte in Passau und Augsburg. 2002 promovierte sie zum Thema *Karoberpfälzische Visitationsakten aus der Regierungszeit Ludwigs VI. (1576 - 1583): Administrative Medien der Frühen Neuzeit, ihre kommunikative Leistung und ihre Bedeutung für die volkswissenschaftliche Alltagskultur* am DFG-Graduiertenkolleg *Wissensfelder der Neuzeit. Entstehung und Aufbau der europäischen Informationskultur* an der Universität Augsburg. Seit Herbst 2002 ist sie im Archiv der oberdeutschen Provinz der Jesuiten in München beschäftigt.

Wo Dracula allgegenwärtig ist

Als Volkskundler unterwegs im postsozialistischen Rumänien

von Stephan Bächter, Claudia Preis und Michael Schwendinger

Transsilvanien, Land jenseits der Wälder, Siebenbürgen: eine ehemals auch von Deutschen besiedelte Region, abseits des Weltgeschehens und mitten im heutigen Rumänien gelegen. Meistens ruft der Begriff Transsilvanien jedoch nur eine Assoziation hervor: eine in ständigen Nebel getauchte Landschaft, bevölkert von Vampiren und anderen Wesen der Nacht. Transsilvanien ist Dracula-Land, auch wenn ein disneylandartiger Vergnügungspark gleichen Namens nun doch nicht bei Schäßburg/Sighisoara¹ gebaut wird. Das Land ist aber ohnehin schon voll von Dracula-Bars, -Restaurants und -Shops. Bei Schloß Bran, einem der zahlreichen Orte, die ohne historischen Beleg für sich in Anspruch nehmen, den Herrn der Vampire beherbergt zu haben, stehen die Buden eines Dracula-Bazars und es fällt schwer, einem der unzähligen Dracula-Souvenirs den Preis für das hässlichste zuzuerkennen. Was deren Ikonographie anbelangt, so scheint man sich nicht einigen zu können, ob man Dracula als Walachenfürsten Vlad Tzepes (1431-1477) darstellt, oder so, wie ihn der Hollywoodschauspieler Bela Lugosi, ein gebürtiger Ungar, verkörpert hat, oder einfach als Monsterfigur, die jeder Geisterbahn Ehre machen würde.

Diese Unsicherheit verweist aber auch auf die vielen Motive und Stränge, die sich in der Figur Dracula zu einem schier untrennbaren Ganzen verwoben haben. Volkskundler wie Dieter Harmening haben die komplizierte Geschichte von Dracula dennoch entwirrt: Harmening hat gezeigt, wie aus einer historischen Figur, eben Vlad Tzepes, der viktorianisch-fantastische Romanheld Graf Dracula entstand.² Die Taten des Tzepes fanden in die Exempelliteratur Eingang, dienten der Propaganda gegen grausame Herrscher und amalgamierten mit dem südosteuropäischen Volksglauben an blutsaugende Untote.³

Diesen Stoff griff Bram Stoker Ende des 19. Jahrhunderts auf, der Rumänien allerdings nie gesehen hatte. Er beschrieb die Reise des Jonathan Harker zum Borgo-Paß anhand des Kursbuches der Königlich Ungarischen Staatsbahnen und Rumänien mit Hilfe der Landkarten des Königlich Ungarischen Geographischen Instituts.⁴ Dass der historische Tzepes eigentlich Fürst der Walachei, des südlich an Transsilvanien grenzenden Landesteils des heutigen

Rumäniens war und sich im Konflikt mit den siebenbürgischen Städten befand, betrachtete Bram Stoker als *négligeable*. Stokers literarischer Vorlage bediente sich das Kino, zunächst der deutsche Film des Expressionismus, dann erst Hollywood. Selbstverständlich hat, wer als junger Westeuropäer durch Transsilvanien reist, diese wirkmächtigen Bilder im Kopf. Und ist zunächst einmal von der Landschaft enttäuscht, die ganz anders aussieht als etwa in Roman Polanskis „Tanz der Vampire“ oder in Francis Ford Coppolas jüngster Verfilmung des Draculastoffes. Sie ist weit und offen, nur am fernen Horizont vom Bogen der Karpaten begrenzt, und präsentiert sich gerade im Sommer farbenfroh, idyllisch und freundlich.



Im Motel „Dracula“ in Dunes

Abweisend sind bei einer Fahrt durch die Dörfer und Städtchen allenfalls die geschlossenen Fensterläden vieler Häuser - sicheres Indiz dafür, dass sie einer siebenbürgisch-sächsischen Familie gehören, die nach Deutschland gegangen ist. Diese Fenster öffnen sich oft nur für wenige Wochen im Sommer, wenn die Dörfer wieder von sogenannten „Heimwehtouristen“⁵ bevölkert werden, die in den Ferien in ihre „alte Heimat“ zurückkommen. Die deutschstämmigen Bewohner Transsilvaniens, die Siebenbürger Sachsen, hatten sich im 13. Jahrhundert angesiedelt,⁶

um das Land zu kultivieren und befestigte Städte zu errichten, die, wie etwa Hermannstadt, ein „Bollwerk der Christenheit“ gegen die heranrückenden Muslime bilden sollten. Von dieser Aufgabe zeugen auch die Kirchenburgen in den kleineren Gemeinden, etwa in BIRTHÄLM oder TARTLAU, die beide ins Weltkulturerbe der UNESCO aufgenommen wurden. Diese Festungen, in denen im Kriegsfall die gesamte Dorfbevölkerung mitsamt dem überlebensnotwendigen Proviant Zuflucht nehmen konnte, stehen heute zum Teil leer, sind aber auch ein wichtiger Anziehungspunkt für Touristen.

Bis ins 20. Jahrhundert waren die Siebenbürger Sachsen neben den Rumänen, Ungarn und Zigeunern eine der großen Bevölkerungsgruppen des Landes. Unter den unterschiedlichsten Oberhoheiten (Osmanen, Habsburger, Ungarn,

rumänische Monarchie) bildeten sie eine feste, nicht zuletzt durch die gemeinsame protestantische Religion zusammengeschweißte Gruppe. Die deutschen Orte in Siebenbürgen prosperierten wirtschaftlich, auch aufgrund des Technologietransfers aus den Ländern des Westens. Gesellenwanderung ins Ausland und Studium im Ausland hatten daran einen nicht unerheblichen Anteil.⁷ Handschriftliche Berichte darüber verstauben heutzutage in den Pfarrarchiven.

Seit den 1970er Jahren wurden die Bedrängungen durch das gleichzeitig sozialistische und rumänisch-nationalistische Ceausescu-Régime immer stärker. Einer unserer Gesprächspartner, ein Heltauer, der sich eine Existenz als Imker aufgebaut hat, fasst



Plastikbüste von Vlad Tzpes in Schäßburg

die Erfahrungen aus den Jahrzehnten totalitärer Herrschaft in einem Satz zusammen: „Mit Bienen kann man vielleicht Kommunismus machen, mit Menschen nicht!“. In der Zeit, in der Ceausescu - in dem manche westeuropäischen Linken zunächst einen Hoffnungsträger sahen - das Land regierte, unterstützte die deutsche Bundesregierung eine Auswanderung von Sieben-

bürger-Sachsen durch Zahlung von Kopfprämien. Deren Gemeinden begannen sich daher allmählich aufzulösen. Zwar gibt es in Städten wie Hermannstadt oder Schäßburg noch Interessenverbände und Kulturinstitutionen der Deutschen sowie funktionierende protestantische Pfarrgemeinden, doch das kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr prozentualer Bevölkerungsanteil heute äußerst gering ist.⁸

Die meisten Siebenbürger Sachsen kehren für sechs Wochen im Sommer in ihre Gemeinden und in ihre alten Häuser zurück (sofern bewohnbar und nicht verkauft oder enteignet) und bilden eine wichtige, wenn nicht sogar die wichtigste Gruppe von touristisch Reisenden in Siebenbürgen. In den Pfarrämtern der protestantischen Gemeinden trifft man immer wieder auf Grüppchen und Individuen, die Auskunft aus den Archiven verlangen und die Familiengeschichte erforschen oder Gebühren für Familiengräber entrichten. Das protestantische Pfarramt und der Pfarrer sind nach wie vor Anlaufstellen, um die Zugehörigkeit zur und die Verantwortung für die alte Gemeinde auszudrücken. Hier findet eine Vergewisserung statt, dass man immer noch „dazugehört“. Gleichzeitig gelangt so ein Strom von materiellen und immateriellen Gütern in die Gemeinden, die ihre Arbeit zum größten Teil durch die Spenden der Ausgesiedelten finanzieren: die Gewissheit, dass zumindest das Gotteshaus als Mittelpunkt der Gemeinde in einem guten Zustand ist, wenn schon das ehemals eigene Haus und der ehemals eigene Hof verfällt, scheint vielen ein Anliegen zu sein.

Parallel dazu leben in den Dörfern und Städten heute überwiegend Rumänen, die von Ceausescu auch durch Zwangsumsiedlungen dorthin gebracht wurden, und bemühen sich, ihren Alltag zu bewältigen. Das Leben, das der Reisende dort antrifft, ist von Improvisation und Notbehelf geprägt. Bei manchen der entstehenden Gebäude kann man nicht einschätzen, ob sie schon seit Jahrzehnten verfallen liegen oder nicht doch ein Zuhause für Menschen am untersten Rand der Gesellschaft in sich bergen. Alltägliche Gebrauchsgüter, an die sich in Wohlstandsstaaten aufgewachsene Personen bereits bis zur Abhängigkeit gewöhnt haben, sind hier keine Selbstverständlichkeit. Strom kann beispielsweise zur Mangelware werden, in den ärmeren Vierteln rumänischer Städte gibt es oftmals gar keine Elektrizität. So kann es auch passieren, dass mitten im bittersten Winter die Gas- oder Fernwärmeheizungen für einige Wochen oder Monate ausfallen, da den betreffenden städtischen Versorgern das Geld für ihre Aufrechterhaltung ausgegangen ist. Der Zustand öffentlicher Verkehrsmittel oder des Straßennetzes entspricht ebenfalls noch keineswegs der EU-Norm. Man steigt in Busse und Straßenbahnen und ist verwundert über deutsche Aufschriften wie „Bitte nicht

mit dem Fahrer sprechen“ oder „30 DM sind viel Geld...“ oder über Streckenpläne mit Haltestellen aus deutschen Großstädten. Hintergrund ist, dass in Deutschland ausgemusterte Busse billig aufgekauft und hier solange benutzt werden, bis sie nicht mehr fahren und restlos ausgeschlachtet werden. Auch die gelben Telefonhäuschen der Deutschen Post haben in Rumänien ein neues Zuhause gefunden. Die Weiternutzung ausrangierter Güter kann man auch bei Autos und Elektronikartikeln beobachten. Viele Gebrauchsgegenstände stammen aus zweiter oder dritter Hand. Neu gekaufte, westliche Produkte, in die man ein hohes Vertrauen setzt, sind selten. Allerdings steht in so gut wie jeder Wohnung ein Fernsehgerät, das nahezu ununterbrochen läuft, beim Essen, bei der Hausarbeit und bemerkenswerterweise gerade dann, wenn Gäste zu Besuch kommen, denen man das Prestigeobjekt begierig vorführt.

Orte und Situationen konfrontieren einen einerseits mit modernen Verhältnissen, andererseits aber auch gleichzeitig mit vormodern anmutenden Lebensweisen. Menschen gehen über Land zur Arbeit auf den Feldern, in der heißen Jahreszeit begibt man sich zu Brunnen und Quellen, um den Wasserbedarf zu decken, die Kühlschränke und Speisekammern füllen sich mit dem, was man selbst geschlachtet oder eingelegt hat. Wohl auch, weil die eigene Bewältigung des Alltags so schwierig ist, bewundert man Konsummöglichkeiten, die man hauptsächlich über die Fernsehbildschirme kennenlernt. Während man auf der Konsumebene dem westlichen Lebensstil oder dem, was man dafür hält, nachstrebt, sind demokratische Kultur, Rechtsstaatlichkeit oder Zuverlässigkeit staatlicher Institutionen bisher nicht konsequent verwirklicht worden.

Insgesamt scheint die postsozialistische rumänische Gesellschaft noch auf der Suche nach einer eigenen Identität zu sein. Der im Land seit der Staatsgründung stets virulente Nationalismus treibt neue, bisweilen groteske Blüten. Der Bürgermeister von Klausenburg/ Cluj-Napoca/ Kolozsvár, einer Universitätsstadt mit über zwanzigprozentigem ungarischen Bevölkerungsanteil, hat dekretiert, dass die Straßenpoller, Parkbänke und Abfallkörbe in den rumänischen Nationalfarben gelb, rot und blau zu streichen sind. Wen das Wegwerfen von Abfall nicht an das Nationalgefühl gemahnt, den erinnern Tafeln an allen Ortseingängen daran, dass die Sprache in Rumänien, dem Land der Rumänen, rumänisch ist.

Einer der Punkte für eine neue rumänische Identitätsbildung scheint auch die „traditionelle Volkszivilisation“, die „tausendjährige Zivilisation der Vorfahren“ zu sein, die voller Stolz im Astra-Museum bei Hermannstadt/ Sibiu präsentiert wird, einem der größten Freilichtmuseen Europas.⁹ Auch das Mittelalter dient, was uns Süddeutschen nicht ganz fremd ist,¹⁰ als Projektionsfläche. Allerorten

finden in Rumänien Mittelaltermärkte und -spektakel statt, etwa das im August stattfindende „Cetati Transilvane – Festival Medieval“.



Noch einmal spielt in diesem Kontext der Walachenfürst Vlad Tzepes, Draculas historisches Vorbild, eine Rolle. Er steht für eine glorifizierte Epoche autonomer Politik in Rumänien.¹¹ Viele solcher Epochen hat das Land nicht erlebt, das nun mühsam einen Weg nach Europa sucht.

*Vor dem Restaurant
„Vlad Dracul“ in
Schäßburg*

Anmerkungen:

¹ Aus drucktechnischen Gründen konnten leider rumänische Begriffe nicht in korrekter Orthographie wiedergegeben werden.

² Harmening, Dieter: Der Anfang von Dracula. Zur Geschichte von Geschichten. Würzburg 1983 (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Band 1); Helling, Imke: Das Vampirmotiv im älteren Volksglauben und sein Wandel durch populäre Romane des 19. Jahrhunderts. Unpublizierte Magisterarbeit, Augsburg 1997.

³ vgl. Kreuter, Peter Mario: Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum. Berlin 2001.

- ⁴ Vajda, Stephan: Dracula kam vom Borgo-Paß. In: Merian 7/XXII. Siebenbürgen. S. 67-68, hier S. 67.
- ⁵ Zum Begriff Heimwehtourismus, vor allem am Beispiel der vertriebenen Sudetendeutschen vgl. Fendl, Elisabeth (Hrsg.): Zur Ikonographie des Heimwehs. Erinnerungskultur von Heimatvertriebenen. Freiburg 2002 (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts 6).
- ⁶ Eine extravagante Theorie zur Ansiedlung der Deutschen in Siebenbürgen bietet Klusch, Horst: Zur Ansiedlung der Siebenbürger Sachsen. Bukarest 2001.
- ⁷ vgl. für das östliche Mitteleuropa, nicht für Südosteuropa, Roth, Klaus (Hrsg.): Vom Wander-gesellen zum „Green Card“-Spezialisten. Interkulturelle Aspekte der Arbeitsmigration im östlichen Mitteleuropa. Münster 2003 (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 14).
- ⁸ Zu Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen vgl. Schenk, Annemie: Deutsche in Siebenbürgen. Ihre Geschichte und Kultur. München 1992.
- ⁹ Zitate aus dem Museumsführer: Bucur, Corneliu u.a.: Tausendjährige Zivilisation im Museum der traditionellen Volkszivilisation „Astra“-Sibiu. Reiseführer-Katalog. Sibiu 1995 (deutschsprachige Ausgabe). S. 2-3.
- ¹⁰ Doering-Manteuffel, Sabine: Bürgerfest und Altstadtrummel - kritische Bemerkungen zum neuen Festwesen. In: Kohlberger, Alexandra (Hrsg.): KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag. Augsburg 1999 (Jahresbericht des Heimatvereins Augsburg 26).
- ¹¹ Anderl, Corinna: Vlad Tzepes alias Dracula. Eine historische Figur zwischen Innen- und Außen-wahrnehmung. Zum Umgang mit Geschichte im postsozialistischen Rumänien. Unpublizierte Magisterarbeit, München 2002.

Alle in dem Bericht verwendeten Bilder stammen aus dem Privatarchiv von Stephan Bachter.

Stephan Bachter studierte Volkskunde, Geschichte, Kulturanthropologie und Pädagogik in Augsburg, Trient und München und war wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Augsburg und München. Claudia Preis studiert Volkskunde/ Europäische Ethnologie, Germanistische Mediävistik und Finnougristik in München. Gemeinsam führten sie im August 2002 Archivrecherchen im Pfarramt Heltau/Cisnadie durch; sie sind mit der Organisation eines Familientreffens im August 2003 in Hermannstadt/Sibiu beauftragt.

Michael Schwendinger studiert Volkskunde, Philosophie und Soziologie in Augsburg und bereiste im August 2002 zusammen mit seiner rumänischen Lebensgefährtin das Land jenseits der Wälder.

Bericht über die Volkskundeexkursion vom 27. - 29.11.2002 nach Weimar

von Christiane Lember-Dobler und Achim Weber

Dieses Jahr führte unsere Exkursion in die bezaubernde Stadt Goethes nach Weimar. Es nahmen sowohl Studenten als auch Lehrende des Faches Volkskunde teil: Frau Prof. Sabine Doering-Manteuffel als Exkursionsleiterin, die DozentInnen Christiane Lember-Dobler und Achim Weber sowie die Studentinnen Christa Bayer, Regina Köhler, Stefanie Kolba, Ina Jeske, Margarethe Schweiger-Wilhelm und Katharina Tietze. Auf Grund der Erfahrungen aus vorangegangenen Exkursionen verzichteten wir auf ein gemeinsam vorgefertigtes Programm mit Referaten und Führungen. Wir beschlossen, vor Ort das zu besichtigen, was unserem Interesse gerade gelegen war.

Die Stadt Weimar wurde deshalb von uns favorisiert, weil sie zum einen wegen der Deutschen Klassik und ihrer historischen Bedeutung im Hinblick auf die „Weimarer Verfassung“ als die deutsche Stadt schlechthin angesehen wird. Zum anderen gilt sie durch die Gründung der Kunstgewerbeschule sowie des Bauhauses zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Geburtsstätte des modernen Designs. So war das gleichnamige Museum im Stadtzentrum, gegenüber vom Theater, ein zentraler Punkt unserer Exkursion. Ausgestellt sind dort u.a. wegweisende Werke von Walter Gropius, dem ersten Direktor des Bauhauses, von Johannes Itten, Lyonel Feininger und Oskar Schlemmer. Die Kunstgewerbeschule Henry van de Velde als Vorläuferinstitution des Bauhauses zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist mit zahlreichen Arbeiten des Jugendstilkünstlers und seiner Schüler vertreten. Ein ca. 1-stündiger Film führte uns detailliert in die Arbeits- und Wirkungsweise des „Bauhaus“ ein. Anschließend besichtigten wir die eindrucksvollen Werke, in denen Kunst und Handwerk - ganz nach der Philosophie des Bauhauses - vereint sind: Grossartige Gobelins, Möbel und Lampen, Arbeiten aus den Metallwerkstätten, Töpfereien, Webereien, Photos über neue architektonische Lösungen und nicht zuletzt die bildlichen Zeugnisse eines lustvollen Umgangs mit Form und Farbe. Die Ausstellung mit den dortigen Schauobjekten verdeutlicht, wie stark der (weltweite) Einfluss des Bauhauses noch in der gegenwärtigen Gestaltungskunst nachwirkt. Nicht zuletzt vermeint man deshalb auch mit dem „Haus am Horn“, das ebenfalls auf unserer Besichtigungstour stand (erbaut in den zwanziger Jahren), einen funktionalen Neubau der Spätmoderne vor sich zu haben.

Doch wir widmeten uns in Weimar nicht nur den geistigen Hochgenüssen, sondern hatten einfach auch Lust, die legendäre Thüringer Rostbratwurst kennenzulernen. Immerhin gehört sie zu den etwa 400 europaweit geschützten geographischen Ursprungsbezeichnungen und darf nicht nachgeahmt werden. Sie steht damit in einer Reihe mit Klassikern wie Champagner, Parma-Schinken oder Parmesan-Käse. Leider erfuhren wir erst später, dass man sich dieses „Nationalgericht“ nicht in einem Lokal mit Beilagen, wie z.B. Kartoffelbrei, servieren lässt. Nein, an einem Bratwurststand mit frischen Brötchen muss man sie verspeisen, um in den eigentlichen Genuß dieser Spezialität zu kommen. Besonders hinweisen möchten wir auch auf die Thüringer Backkunst, die uns mit einem Angebot an leckersten Kuchen verführte. Nicht leicht fiel die Entscheidung zwischen Mohn-Quark-Kuchen, Apfelmuskuchen oder dem Krömpelskuchen mit Schokolade und Marmelade.

Zum Pflichtprogramm gehört sicher der Besuch im prunkvollen barocken Stadtschloss. Die ehemals mittelalterliche Wasserburg wird seit 1923 museal genutzt. Das Weimarer Schlossmuseum vereinigt Meisterwerke aus Malerei, Plastik und Kunsthandwerk verschiedenster Epochen und ist eines der bedeutendsten Museen in den neuen Ländern. Hier hängen u.a. über zwanzig Werke von Lucas Cranach d. Ä., Lucas Cranach d. J. und zwei Bildnisse von Albrecht Dürer aus dem Jahre 1499. Im Erdgeschoss des Schlossmuseums befindet sich eine Auswahl russischer Ikonen des 15. bis 19. Jahrhunderts. Der Rundgang im Schlossmuseum führte zugleich durch historische Innenräume. Besonders gefiel uns der Festsaal im ersten Stock und die Wandmalereien in den vier berühmten Dichterzimmern von Goethe, Schiller, Herder und Wieland. Hier kamen wir zum ersten Mal mit den berühmtesten Aushängeschildern Weimars in Berührung: Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Schiller.

So ganz stimmt das natürlich nicht. Bereits am Bahnhof und beim Gang in die Stadt stießen wir auf ein schier unglaubliches Angebot an Dichter-Souvenirs. Das Konterfei von Goethe auf Gläsern, Tellern und Servietten, Schiller auf Handtüchern oder Spazierstöcken... und immer wieder Ginkoblätter!

Bei dem Besuch von Schillers Wohnhaus stand nicht so sehr seine literarische Bedeutung im Vordergrund. Vielmehr galt es, den „Menschen“ Schiller anhand persönlicher Dokumente und Gegenstände zu erkunden. Friedrich Schiller erwarb das Haus 1802 und wohnte hier mit seiner Familie bis zu seinem Tod im Jahr 1805. Im Erdgeschoß liegen Küche, Dienstzimmer, im ersten Stock Wohnzimmer, Gesellschaftszimmer und Charlottes Zimmer. Schillers Arbeitszimmer, in welchem er am 9. Mai 1805 verstarb, ist in der Mansarde unterge-

bracht. Das Schiller-Museum befindet sich hinter dem historischen Schillerhaus. Es stellt Leben, Werk und Wirkung Friedrich Schillers dar.

In dem neu renovierten Gebäudekomplex wurde gleichzeitig eine Ausstellung zum Thema „Freimaurer“ mit dem Titel „Geheime Gesellschaften“ gezeigt. Entgegen dem positiven Presseecho zeigte sich unsere Gruppe wenig begeistert. Die unübersichtliche, anscheinend nur für Insider gedachte Ausstellung enttäuschte die Erwartungen der Teilnehmer gänzlich. Durch ihre Überfrachtung an Dokumenten sowie durch endlose, unverständliche Texttafeln und die insgesamt mangelhafte pädagogische Aufbereitung geriet der von uns mit Spannung erwartete Exkursionspunkt zu einer großen Enttäuschung.

Das Wohnhaus von Goethe brachte uns das Leben dieses großen Deutschen näher. In dem 1709 erbauten Haus am Frauenplan lebte er fast 50 Jahre. Zu besichtigen sind die Wohnräume Goethes und seiner Frau Christiane, das Arbeitszimmer und die Bibliothek, die Empfangs- und Kunstsammlungsräume sowie der Hausgarten. Vor allem interessierte uns der unruhige Lebenswandel des „Universalgenies“, der sich in seinen vielen Vorlieben und Interessen widerspiegelt. Von einem Mann dieses Formats erwarteten wir prunkvolles Mobiliar. Deshalb waren wir überrascht, wie schlicht die engen Kammern eingerichtet sind. Aber Goethe liebte es so: „... prächtige Zimmer und elegantes Hausgerät sind etwas für Leute, die keine Gedanken haben und haben mögen ... Eine Umgebung von bequemen und geschmackvollen Möbeln hebt mein Denken auf und versetzt mich in einen behaglichen passiven Zustand...“

Die spannendste Frage, die es dabei für uns zu klären galt, war die nach seiner „wahren“ Größe – sprich seine Körperlänge. Aufschlüsse aus der Begutachtung seiner Betten ließen uns durch ihre unterschiedlichen Ausmaße vorerst im Dunkeln tapen. Doch schließlich entdeckte Frau Köhler im Sinne eines Geniestreiches seinen originalen Oberrock in einer Museumsvitrine und klärte uns anhand der Knielänge über die Körpergröße des „alten“ Meisters auf. Eine Erkenntnis, die bisher in den meisten Biographien fehlt und nun - so Achim Weber - der Volkskunde zufällt!

Ein Teil unserer Exkursionsgruppe zog es vor, statt auf den Spuren von Goethe zu wandeln, für ein paar Stunden in das Konzentrationslager Buchenwald zu fahren. Buchenwald war eines der größten Konzentrationslager im Dritten Reich. Es wurde im Juli 1937 errichtet und lag am Abhang des Etterbergs, acht Kilometer nördlich von Weimar. Wir betraten das Gelände durch das schmiedeeiserne Lagertor, das die Inschrift „Jedem das Seine“ trägt. Wir gingen durch den Arrestzellenbau, in dem die SS-Aufseher folterten und mordeten.

Einige Zellen sind als Gedenkräume eingerichtet und erinnern an die im Bunker ermordeten Häftlinge. Von den ehemaligen Baracken ist kaum mehr etwas übriggeblieben. Stattdessen geht der Blick über ein weites, abschüssiges, steiniges Gelände. An manchen Fundamenten liegen Steinchen als Erinnerungstücke an die vielen Toten. Das graue, regnerische Wetter gab der Stätte zusätzlich einen gespenstischen Anstrich. In der sehr umfangreichen Ausstellung bekamen wir einen Eindruck von dem Ausmaß an staatlich organisierter menschlicher Grausamkeit und der akribischen Planung, die dahinter steckte. Zusammen mit den Bildern und Dokumenten der Befreiung hinterließen die Ausstellung und das gesamte Gelände ein Gefühl der Fassungslosigkeit. Es ist doch etwas anderes, vor Ort zu sein, als über Konzentrationslager zu lesen oder Filme zu sehen.

In knapp drei Tagen sammelten wir ganz unterschiedliche Eindrücke und Erfahrungen. Die Stadt Weimar und die nähere Umgebung haben mit Sicherheit noch viel mehr zu bieten. Wir können die Stadt als Ziel einer Exkursion nur weiter empfehlen.

Leben mit den Toten

besprochen von Michaela Schwegler

Diethard Sawicki behandelt in seiner 2002 erschienenen Dissertation eine „vermeintlich marginale Problematik des neuzeitlichen Geisterglaubens“, die jedoch – wie er in der Einführung schreibt – „direkt ins Zentrum der wissenschaftlichen, sozialen und religiösen Kontroversen des 19. Jahrhunderts führt“ (S. 10). Denn es handelt sich dabei um kulturelle Deutungsmuster, die auch in den Bildungseliten verbreitet waren und traditionelles magisches Wissen mit aktuellen wissenschaftlichen Theorien verbanden.

Nach allgemeinen Ausführungen über den Begriff und das Wesen der Geister beginnt Sawicki mit seinem historischen Abriss. In der Spätaufklärung Ende des 18. Jahrhunderts, so Sawicki im ersten Kapitel, habe sich eine neue Vorstellung des Jenseits durchgesetzt, die das Leben im Himmel als vervollkommenes irdisches Leben betrachtet. Man ging nun davon aus, dass ein Kontakt zwischen Diesseits und Jenseits möglich ist. Vor diesem Hintergrund erkundeten pietistische Kreise zunehmend die Möglichkeit, mit den Verstorbenen Kontakt aufzunehmen. Dennoch blieb auch die katholische Lehre über das 18. Jahrhundert hinaus erhalten, die besagt, dass Engel, Dämonen und Seelen das Diesseits aufsuchen und einen Spuk verursachen können.

Die Popularphilosophie sprach sich gegen alle Arten von Geistererscheinungen aus, da sie unwahrscheinlich seien und die Menschen an ihrem Glück hinderten. Doch konnte sie nicht verhindern, dass sich Ende des 18. Jahrhunderts spiritistische Zirkel gründeten, die nekromantische Praktiken ausübten. Zwar waren sich viele Menschen hinsichtlich der Frage nach der Existenz von Geistern unsicher, doch entsprachen diese Praktiken ihrer neugierigen Schaulust.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts – und damit sind wir beim zweiten Kapitel des Buches angelangt, das sich mit dem „Zwischenreich“ von 1810 bis 1850 beschäftigt – erlangte die Naturphilosophie große Bedeutung, die die Ganzheit der Welt erfassen und das Verhältnis von Diesseits und Jenseits in diesen Rahmen einordnen wollte. Im Zuge dieser Weltsicht setzte in Deutschland eine nachhaltige Rezeptionsphase des Mesmerismus ein. Man betrachtete das Hellsehen als Erkenntnisebene, die dem gesteigerten Wahrnehmungsvermögen der Verstorbenen entspricht. Ihren sozialen Ort hatte diese metaphysische Interpretation des Somnambulismus in der protestantischen Erweckungsbewegung sowie

der Erneuerungsströmung des Katholizismus.

Ab 1830 trat in der Reflexion über die Möglichkeit des Verkehrs mit der Geisterwelt eine utopische Hoffnung in den Vordergrund, die sich – wie Sawicki ausführt – in drei Stränge, nämlich einen medizinisch-philosophischen, einen katholischen und einen südwestdeutschen, untergliedern lässt. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war der Somnambulismus so „ein schlichtes Werkzeug für den Kontakt mit einer den Naturgesetzen unterworfenen Geisterwelt geworden“ (S. 165).

Dies führte dazu, dass sich ab 1850 eine neue Form des Geisterglaubens bemerkbar machte, die Sawicki im dritten Kapitel behandelt. Mit der Familie Fox – so Sawicki –, die Klopffzeichen eines verstorbenen Hausiers wahrnahm, begann die Geschichte des eigentlichen Spiritismus. Neben dem geisterhaften Klopfen erlangte das Tischerücken große Bedeutung, das auch auf Gebildete eine große Faszination ausübte, da man glaubte, darin einer weiteren Naturkraft auf die Spur zu kommen. Auch wenn der Reiz des Neuen bald verflogen war, so hatte sich bereits eine separate Kultur des Tischerückens als spiritistische Praxis etabliert, die sich bis in die 1860er Jahre – v.a. unter der Verwendung sogenannter Psychographen – hielt.

Ab 1870 bildete sich eine spezifisch spiritistische Broschüren- und Zeitschriftenkultur heraus. Einzelne Medien gewannen an Bedeutung, so z.B. Henry Slade aus den USA, der 1877/78 in Deutschland für Aufsehen sorgte. Wie Sawicki in seinem vierten Kapitel aufzeigt, erlangte der Spiritismus nun einen religiösen und sozialen Aspekt – einen religiösen, da durch die Beschäftigung mit spiritistischen Praktiken der Glaube an Gott und die Ewigkeit bestärkt wurde, und einen sozialen, da er nach 1881 den Charakter einer privaten Passion verlor und zu einer großen Bewegung wurde.

Regional gesehen beschränkte sich der Spiritismus in Deutschland zunächst v.a. auf Sachsen. Hier war er in vier verschiedenen Varianten anzutreffen, nämlich dem Offenbarungs-, dem Vereins-, dem Andachts- und dem Unterhaltungspiritismus, die Sawicki im Folgenden ausführlich erläutert. Nach 1890 etablierte er sich jedoch über Sachsen hinaus in ganz Deutschland mit zahlreichen Vereinen. Die spiritistische Publizistik sowie die Reisetätigkeiten professioneller Medien unterstützten dessen Ausbreitung.

Um 1900 schließlich wurde der Spiritismus zunehmend zu einem unterhaltenden Zeitvertreib mit dramatisch inszenierten Séancen. Aufgrund seiner Ähnlichkeit mit Zauberkünsten hatte er nun die größte Diskrepanz zwischen seinem sittlichem Anspruch und seiner Praxis als kommerzialisiertem Unterhaltungsmedium

erlangt.

Damit ist Sawicki am Ende seines Buches und auch am Ende des Spiritismus angekommen. Die gesamte Geschichte des Spiritismus noch einmal überblickend kann man ihm nur Recht geben, wenn er in seiner Bilanz am Ende noch einmal betont, dass der Spiritismus ein wichtiger Aspekt der Kultur- und Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts, „ein selbstverständliches Element des zeitgenössischen Wissenshorizontes“ (S. 355) war, und die Spiritisten keineswegs „befremdliche Randfiguren“ waren, „sondern Repräsentanten einer Epoche, die ohne sie unvollständig wäre“ (S. 359). Mit seiner Untersuchung hat Sawicki der Geschichtswissenschaft wieder einmal bewiesen, dass das von ihnen oft herabgewürdigte Thema des „Aberglaubens“ durchaus kein marginales Phänomen ist, das lediglich die „Unterschichten“ betrifft, sondern ein zentrales Element in der Geschichte – auch der „Gelehrtengeschichte“ – darstellt.

Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900. Paderborn u.a.: Schöningh 2002, (zugl. Bochum, Univ. Diss., 2000), 421 S., ISBN 3-506-77590-1.

Gespräche um Leben und Tod.

Grenzerfahrungen, Ängste, Wünsche und Hoffnungen

besprochen von Christiane Lember-Dobler

Was könnten ein Guerilla-Journalist und ein wissenschaftlicher Feldforscher gemeinsam haben? Sie lieben es, in alltäglichen und besonderen Lebenssituationen anderer Menschen herumzuznüffeln! „Go into the district ... get the feeling... become acquainted with the people...“. Mit diesen Anweisungen trieb angeblich der Soziologe Robert Ezra Park in den 1920iger Jahren seine Studenten weg von den Schreibtischen hinaus auf die Straßen Chicagos. Sie sollten von der Entdeckerfreude der Journalisten lernen und sich vor Ort selbst ein Bild über die Verhältnisse in den von ihnen zu erforschenden Gruppen - communities - machen. Die moderne Feldforschung, gepaart mit der Forderung an den Ethnologen, als Beobachter an den Aktivitäten der Gruppe teilzunehmen und dadurch die 'wirkliche Kultur' von innen heraus zu erfassen, war etwa zur selben Zeit von Bronislaw Malinowski propagiert worden. Während Malinowski sich geographisch in die Fremde begab, untersuchte Park das Fremde vor der Haustür. Die wesentliche Frage bei aller Unterschiedlichkeit des Forschungsraumes war und ist die gleiche geblieben: wie komme ich an die Menschen heran? Wie schaffe ich es, dass sie mir wirklich etwas erzählen, mich an ihrem Leben teilhaben lassen? Das Interview, mehr noch, das Führen eines Gespräches, beruht nur zu einem Teil auf Technik und Routine. Der andere Teil setzt sich aus Neugier, Intuition, Aufgeschlossenheit und dem richtigen Maß an Vertraulichkeit und Distanz zusammen. Nicht zu vergessen ist dabei die wesentliche Arbeit danach, nämlich die Fähigkeit, das Gehörte und Gesehene auszuwerten und in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen. Einer, der das Geheimnis des Zuhörens und die Kunst des Interviews meisterhaft versteht, ist Studs Terkel.

Chicago, die Stadt der Arbeiter und Immigranten, der Gangs und korruptesten Politiker Amerikas, ist auch die Heimatstadt des mittlerweile 91-jährigen Studs Terkel. Er gilt als die Verkörperung der Stimme Amerikas, als Erfinder der amerikanischen oral history.¹ Er selbst bezeichnet sich als Guerilla-Journalist. Terkel lebt Uptown Chicago, dort, wo Arm und Reich aufeinanderprallen. „Ich will wissen, was los ist“, sagt er. „Ich gelte als bedeutender Historiker für mündlich überlieferte Geschichte: Das ist ein Witz! Ich bin einfach ein Guerilla-

Journalist und ich kenne mein Revier. Lange vor der Aufzeichnung durch Stift, Schreibmaschine oder Computer wurden die Geschichten von Mund zu Mund erzählt“² Mit seinem Tonband und der Maxime „I tape - therefore I am“ durchstreift er die Stadt Chicago und darüber hinaus das ganze Land, um vor allem die Stimmen derjenigen Amerikaner aufzuzeichnen, die nie in den Schlagzeilen sind, die Stimmen der „gewöhnlichen Leute“, ihre Geschichte und Geschichten. Ihn interessiert die Geschichte von unten, denn „die Amerikaner leiden an einer Art nationalem Alzheimer. Es gibt kein Gestern.“³ Seit 1956 hat er zahlreiche Bücher mit Hunderten von Gesprächspartnern veröffentlicht. Das erste war „*Giants of Jazz*“. In Deutschland wurde er mit dem Zeitzeugenbuch „*Hard Times. An Oral History of the Great Depression*“ (New York 1970) bekannt. 1981 erschien im Wagenbach Verlag (Berlin) „*Der amerikanische Traum. 44 Gespräche mit Amerikanern*“ (American Dreams: Lost and Found). Terkel versammelt hier Interviews mit bekannten (Arnold Schwarzenegger, Joan Crawford, Ted Turner) und unbekannten Gesprächspartnern. Sie erzählen ihm von Erfolg und Misserfolg, von Sehnsucht und Veränderung. In ihrer Gesamtheit ergeben die Geschichten ein Bild dessen, was als die Essenz des amerikanischen Traums gelten mag. In dem Buch *Race: How Blacks and Whites Think and Feel About the American Obsession* (New York, 1992) lässt Terkel Nordamerikaner über ihre Erfahrungen mit der eigenen und anderen ethnischen Gruppen sprechen. Dabei zeigt er auf, dass nach wie vor die Hautfarbe ein wichtiges Kriterium der Wahrnehmung ist. Trotz der schwarzen Bürgerrechtsbewegung ist die Kluft zwischen schwarz und weiß nicht schmaler geworden, sondern hat sich eher vertieft. In *Working: People Talk About What They Do All Day and How They Feel About What They Do*. (New York 1972, Reprint 1997) kommen der Drogeriebesitzer, der Stahlarbeiter, die Krankenschwester, der Lehrer usw. zu Wort und erzählen Terkel ihre Arbeits- und Lebenserfahrungen. Für „*The Good War*“, einem Gesprächsband mit Veteranen aus dem 2. Weltkrieg, erhielt Studs Terkel 1985 den Pulitzer-Preis.

1912 wurde Studs als Louis Terkel in New York geboren. 1922 zogen die Eltern Anna und Samuel Terkel mit ihren vier Söhnen nach Chicago und eröffneten ein Hotel. Die Lobby des Hotels und der nahegelegene Bughouse Square, ein Treffpunkt für Arbeiter, Dissidenten, Arbeitslose, religiöse Fanatiker usw. weckten seine „unstillbare Neugier“⁴ auf die Menschen und wurden Terkels erstes Forschungsfeld. 1934 schloss er sein Jurastudium ab, Jurist sein wollte er nie. „Was ich gelernt habe, habe ich nicht auf dem College gelernt. Meine Lehrer waren die Arbeiter und die Arbeitslosen in der Pension meiner Mutter“⁵ Terkel war vital,

neugierig und aufgeschlossen, hatte einen Hang zu Humor und Komik (der Komiker W.C. Fields ist sein Vorbild) und vertraute auf den Zufall. Dieser führte ihn zum Radio und später zum Fernsehen. In Hörspielen gab er den Gangster, er war Schauspieler, Discjockey, Sportreporter und Moderator. 1945 bekam er mit „Stud's Place“ die erste Sitcom im amerikanischen TV. Dort legte er den Grundstein zu seiner Karriere als Interviewer. Doch er flog bald wieder raus. Die Atmosphäre der McCarthy Ära duldete keinen Mann, der sich für die schwarze Bürgerrechtsbewegung engagierte, gegen den Kalten Krieg oder gegen Lynchjustiz agitierte und zahlreiche Petitionen unterzeichnete. Terkel blieb seinen Prinzipien treu - auch in der Kleidung. Rote Socken und ein rot-weiß kariertes Hemd sind sein Markenzeichen. Er raucht billige Zigarren und trinkt täglich zwei Martinis. Nach seinem Rausschmiss beim Fernsehen war er 45 Jahre lang mit einer täglichen Sendung, der „Studs Terkel Show“, im Radiosender WFMT vertreten. Hier kam jeder zu Wort. Terkel führte Interviews über Krieg, Rassismus, die Arbeit oder das Alter.

1999 starb Terkels Frau Ida, mit der er 60 Jahre lang verheiratet war. Der Tod ist nahe gerückt und Terkel weiß, dass er einer der letzten seiner Generation ist. Mit „Will the Circle be Unbroken? Reflections on Death, Rebirth and Hunger for a Faith“ widmete er Ida ein Buch, in dem Menschen ihre Erfahrungen und Gedanken zum Tod ausdrücken. Er habe nie daran gedacht, so ein Buch wie dieses zu schreiben, bemerkt Terkel im Vorwort. Das falle doch eher in die Zuständigkeit von Pfarrern und Metaphysikern. Doch immer mehr schob sich die Frage in sein Bewusstsein: Wie soll man sich an eine Zeit und an einen Ort erinnern, an den noch keiner von uns gelangt ist? Warum nicht darüber sprechen? Terkel war überrascht, wie groß der Drang seiner Interviewpartner war, über das Thema Tod und ihre Erfahrungen damit zu reden. „Die hier versammelten Geschichtenerzähler sind kaum zu bremsen, wenn sie erst einmal angefangen haben. Sie wollen darüber sprechen, ob es nun Kummer oder Schuldgefühl oder beides zusammen bei den Hinterbliebenen ist; ob es Gedanken an ein Weiterleben nach dem Tod sind - gibt es ein Jenseits oder nicht?“⁶ Das Religiöse spielt in den biographischen Erzählungen eine wichtige Rolle. Terkel resümiert, dass seine gläubigen Protagonisten durch die Bank leichter den Verlust eines Menschen verkraften als die Nichtgläubigen. Ihnen bliebe eine Tröstung versagt. 47 narrative Interviews sind in dem Band versammelt, Ich-Erzählungen, die so gut wie nie von Fragen unterbrochen werden. Die Interviewten reden keinen Slang und drücken sich so aus, dass der Verdacht entsteht, Terkel habe bei der Formulierung etwas nachgeholfen. Fast

nie erfährt man etwas über das Drumherum, also wo die Interviews stattgefunden haben und wie die Gesprächssituation war. Deshalb fällt die - wenn auch knappe - Beschreibung des Ortes sofort auf, den Terkel mit einem Journalisten aufsucht, um das frühere Jugendbandenmitglied Lloyd (Pete) Haywood zu interviewen. Eine relativ genaue Lokalisierung (Stateway Gardens, „völlig heruntergekommen“) und die Charakterisierung des Appartements („luftig... voller Licht, ungeheuer ordentlich... Und an der Wand hängt ein Bild, das einem sofort ins Auge sticht. Offenbar eine Art Friedhof oder Gedächtnisstätte.“⁷). Man spürt, darüber hätte man auch bei den anderen gerne mehr erfahren.

Terkel lässt Menschen zu Wort kommen, die mit dem Tod tagtäglich umgehen, wie Sanitäter, Polizisten, Ärzte, ein Beerdigungsunternehmer und Seelenhirten. Dazu kommen Menschen, die eine schwere Krankheit, Unfälle und Gewaltverbrechen hinter sich haben. Eltern, die ihre Kinder verloren haben, eine Mischung aus einfachen Leuten, Gebildeten und ein paar Prominenten, wie dem blinden Countrysänger Doc Watson. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit verbinden sich die einzelnen Geschichten. Die Gespräche über den Tod und das Sterben münden unwillkürlich in Fragen des Glaubens. Die meisten sind Christen, es sprechen aber auch ein Rabbiner, eine Buddhistin und ein Indianer. Vine Deloria⁸, der sich selbst als alten indianischen Politiker, Beobachter der Ereignisse und Schriftsteller bezeichnet, erzählt über indianische Bräuche rund um das Sterben und eigene Erfahrungen mit dem Tod. Deloria wurde zwar christlich erzogen, aber „ich arbeite inzwischen viel mit Traditionalisten zusammen. Die meisten wenden sich direkt an den Mediziner.“⁹

Als Strategie im Umgang mit dem Tod entwickelt sich bei manchen ein gewisser Pragmatismus, wie z.B. bei dem Sanitäter Ed Reardon. Er hält sich für ein geistiges Wesen, dessen Körper schnell zu Abfall wird und der genau weiß, wenn ein Mensch stirbt. „Man braucht kein Arzt sein, um zu sehen, wie das Licht den Körper verlässt.“¹⁰ Reverend Willie T. Barrow glaubt an Sternzeichen und an ein Leben nach dem Tod. „Ich glaube, letztendlich ist der Himmel der Ort, an dem alle guten Menschen sein werden.“¹¹ Der Traumatologe John Barrett versteht sich ein bisschen als Herr über Leben und Tod. „Wir entreißen die Verletzten den Klauen des Todes, wir führen das Skalpell, wir fällen die Entscheidungen...“¹² Seine Aufgabe ist, Leben zu retten und, wenn das nicht mehr möglich war, den Angehörigen den Tod begreiflich zu machen. Dabei ist er für die direkte, schonungslose Methode, sonst nehmen es die Hinterbliebenen gar nicht richtig wahr. Barrett befürwortet die Todesstrafe und einen gerechten Krieg. Er glaubt zwar an ein Leben nach dem Tod, doch denkt er dabei eher an seine Taten, die

nach seinem Tod weiter wirken. Die Beispiele machen deutlich, dass das Bekenntnis zu einer bestimmten Konfession kein Garant für gleiche Werte- und Glaubensvorstellungen ist.

Terkel gelingt es wohl mühelos, dass sich die Menschen ihm öffnen. Im Gegensatz zum Guerilla-Journalisten würde sich jedoch der wissenschaftliche Feldforscher mit einem einmaligen Interview nicht zufriedengeben. Er würde die Menschen begleiten, in ihrem Milieu beobachten, an ihrem Leben teilnehmen wollen. Außerdem würde erst jetzt der mühsame Teil der Arbeit anfangen: die Auswertung. Das scheint Terkel nicht zu interessieren. Er nimmt die Stimmen so auf, wie sie kommen und ergänzt durch Notizen. Er nähert sich seinen Interviewpartnern voller Respekt. Er kommentiert nicht und kategorisiert wenig. Er bleibt unvoreingenommen und spielerisch. Und das ist es wohl, was ihn auch für einen „Guerilla-Ethnologen“ so faszinierend macht.

Anmerkungen:

¹ Thomas Fitzel: Der Guerilla-Journalist mit dem Tonbandgerät. Deutschlandradio, Kultur vom Tage, 9.9.2002. www.dradio.de/cgi-bin/es/neu-fazit/854.html vom 20.05.2003

² Der Guerilla - Journalist. Chicago ist das Erzählfeld des „Oral History“ Studs Terkels. www.3sat.de/kulturzeit/themen/44639/index.html vom 20.05.2003.

³ www.3sat.de/kulturzeit/themen/44639/index.html vom 20.05.2003.

⁴ siehe Fußnote 1.

⁵ www.nzz.ch/2002/09/05/fe/page-article8DDKJ.html vom 20.05.03.

⁶ Terkel, Studs: Gespräche um Leben und Tod. München 2002. S. 18.

⁷ Terkel. 2002. S. 74.

⁸ Vine Deloria Jr. war Direktor des National Congress of American Indians. Er lehrte an der University of Colorado, sein berühmtestes Buch ist „Custer Died for Your Sins“. Bekannte Titel: „Nur Stämme werden überleben“ (1995) oder „Gott ist Rot“ (1996).

⁹ Terkel. 2002. S. 395.

¹⁰ Terkel. 2002. S. 90.

¹¹ Terkel. 2002. S. 169.

¹² Terkel. 2002. S. 57.

Studs, Terkel: Gespräche um Leben und Tod. Grenzerfahrungen, Ängste, Wünsche und Hoffnungen. München: Verlag Antje Kunstmann 2002.

Neu bei 54

vorgestellt von Gerda Schürer

Alltagskulturen in Grensräumen

Hrsg. Kurt Dröge: Alltagskulturen in Grensräumen.

Frankfurt am Main: Lang, 2002, 381 S.

(Mitteleuropa-Osteuropa.4)

Signatur: 54/LB 57300 D783

Diese Aufsatzsammlung behandelt vielfältige Kulturformen in mehreren Grenzregionen im östlichen Mitteleuropa; im Mittelpunkt stehen ehemalige deutsche Gebiete in Polen, Tschechien und der Slowakei. Die ethnographische Aufmerksamkeit gilt verschiedenen, historisch gewachsenen Alltagskulturen im 19. - 20. Jahrhundert.

Berufsleitfaden Volkskunde

Hrsg. Rolf Wilhem Brednich: Berufsleitfaden Volkskunde.

Kiel: Deutsche Gesellschaft f. Volkskunde, 2001, 172 S.

(DGV-Informationen, Beiheft 7)

Signatur: 54/LB 32000 B351.2001

Als Beiheft 7 erschien Ende 2001 die Neubearbeitung des „Berufsleitfadens Volkskunde“. Diese als Handreichung für die Berufspraxis von Absolventen des Faches Volkskunde gedachte Publikation wurde mit neuen Themenkreisen angereichert, wie z.B. elektronische Datenverarbeitung, volkskundliche Kompetenzen in Wirtschaftsunternehmen und freiberufliche Tätigkeit. Die gesammelten Aufsätze weisen größtenteils auf eine Neuorientierung im Bereich Volkskunde hin. Dieses kleine Bändchen ist für jeden „neuen“ Volkskundler empfehlenswert.

Das entfernte Dorf

Hrsg. Akos Moravanszky: Das entfernte Dorf: moderne Kunst und ethnischer Artefakt.

Wien: Böhlau, 2002, 301 S., ill.
(Ethnologica austriaca, 3)

Signatur: 54/LC 90160 M831

Das Interesse für Volkskunst und Folklore zwischen 1890-1950 war untrennbar verbunden mit den wichtigsten und innovativsten Entwicklungen der modernen Kunst. Der vorliegende Band versammelt Beiträge renommierter Fachleute zur Thematik mit Schwerpunkt der Sozial- und Kulturwissenschaften in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie.

Die Roten und die Schwarzen

Mattmann, Gabriele: Die Roten und die Schwarzen. Die Gemeinde Rain und ihre Musikvereine.

Zürich: Volkskundliches Seminar der Univ. Zürich, 2002, 191 S.
(Zürcher Beiträge zur Alltagskultur, 11)

Signatur: 54/LB 47150 M444

Im Kanton Luzern, der „Schweizer Hochburg der Blasmusik“, gibt es einige Gemeinden, in denen aus politischen Gründen zwei Musikvereine existieren. Neben der politischen Dimension des 19. Jahrhunderts stellt die Autorin auch die Frage nach der Bedeutung der Vereine generell für alle Mitglieder des Dorfes Rain. Entstanden ist ein facettenreicher Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Vereinsforschung, in dem historisch geprägte Vereine beschrieben werden.

Neuordnungen

Hrsg. Landesstelle für Museumsbetreuung Baden-Württemberg (Red.: Diana Sonntag): Neuordnungen: südwestdeutsche Museen in der Nachkriegszeit.

Tübingen: Silberburg-Verlag, 2002, 238 S., ill.

Signatur: 54/LB 34090 S699

Dieses Buch zeichnet ein umfassendes Bild von der Lage der südwestdeutschen Museen in der Nachkriegszeit. Bisher unveröffentlichte Fotos verdeutlichen die

Anfänge. Zeitzeugen erinnern sich, Museumsbilder schildern die Epoche aus ihrer Perspektive.

Die schönsten Bauernhäuser

Ortmeier, Martin: Die schönsten Bauernhäuser des Rott als Zeugnisse bäuerlicher Vergangenheit.

Waldkirchen: Südost-Verl., 2002, 89 S., zahlr. ill.

Signatur: 54/LB 66100 O77

Im niederbayerischen Rottal haben sich mehr als in anderen Landstrichen die schönsten Bauernhäuser erhalten: Mittertennhäuser des 19. Jh., Stockhäuser des 18. Jh. und kleine Seitenflurbauten. Das traditionelle Holzblockhaus hat mit dem Rottaler Bauernhaus dann seinen Höhepunkt gefunden. Der vorliegende Band zeigt uns die Zeugnisse bäuerlicher Vergangenheit auch in seiner Bauweise auf.

Transkulturelle Heilkunde: der ganze Mensch

Werner, Roland: Transkulturelle Heilkunde: der ganze Mensch. Heilsysteme unter dem Einfluss von Abrahamischen Religionen und religiösen Mischformen. Frankfurt am Main: Lang, 2001, 492 S., ill.

(Historisch-anthropologische Studien, 5)

Signatur: 54/LC 56000 W494

Der Band repräsentiert die traditionelle Heilkunde in Asien, Afrika und Lateinamerika vom Standpunkt der Heiler aus und derjenigen, die an ihre Wirksamkeit glauben. Fazit der Untersuchung: transkulturelle Wechselwirkungen zwischen ethnospezifischen Heilsystemen und moderner Medizin kann sich nur dann entfalten, wenn beide sich zu einer Gesamtheilkunde vereinen. Diese Rundumschau sei allen empfohlen, die sich mit Heilkunde vom Standpunkt der Völkerkunde aus befassen.

Universität Augsburg, Hörsaal II
Eintritt 4 € – Vorverkauf Alte Cafeteria

(Mit Biergartenbetrieb und Livemusik ab 18.30 Uhr)

Eine Produktion
des Faches Volkskunde der
Universität Augsburg

Geierwally · Anja Rajch
Bärensepp · Tobias Brenner
Stromminger · Stephan Bachter
Luckard · Gudrun Nelle
Vinzenz Gellner · Bernd Rochna
Pfarrer · Tillman Graach
Afra · Simone Riedlberger
Geier · Anna Jelinek

Regie · Martin Wölzlmüller

Mittwoch 2. Juli 2003 · 21 Uhr [Premiere]

Freitag 4. Juli 2003 · 20.30 Uhr

Samstag 5. Juli 2003 · 20.30 Uhr

Nach dem Roman von
Wilhelmine von Hillern

Geierwally

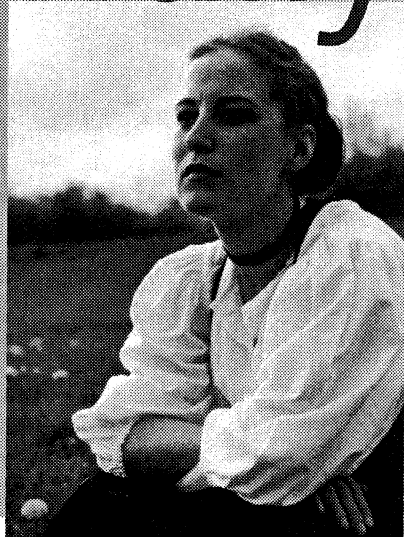


V.i.S.d.P.: Frau Prof. Dr. Sabine Doering-Mantouffel
www.geierwally.info

gefördert durch:

LODENFREY

Stadtparkasse Augsburg
www.stadtparkasse.de



Fotografie: Michaela Wörner, München

Augsburg

„Die Kiste“ - Museum der Augsburger Puppenkiste

Spitalgasse 15 / 86150 Augsburg / Tel.: 0821-450345-31

eMail: info@diekiste.net / Internet: <http://www.diekiste.net>

Öffnungszeiten: Di-So: 10-19 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 21.09.

Tiere, Monster, Fabelwesen

(Rahmenprogramm siehe Sonderankündigungen)

24.09.03 bis 25.01.04

„1001 Nacht“ im Puppenspiel

(Rahmenprogramm siehe Sonderankündigungen)

Veranstaltungen:

10.08., 10 Uhr

Kochen in der „Kiste“. Kinderkochkurs (10 bis 12 Jahre) im Bistro der „Kiste“ (Teilnehmerbegrenzung!)

07.09., 13 Uhr

Schräge Vögel. Handpuppenbau-Workshop für Kinder von 10 bis 12 Jahren (Teilnehmerbegrenzung!)

12.10., 10 Uhr

Fadenzieherei. Workshop für Senioren

31.10.

Gespenssternacht für Erwachsene. (nähere Informationen unter Tel.: 0821/ 45034529)

09.11., 10 Uhr

Fadenzieherei. Workshop für Frauen

22.11., 20 Uhr

Gespenssternacht. Gruselnacht für „Kids“. Übernachtung in der „Kiste“ für Kinder von 10 bis 12 Jahren (inkl. Frühstück, Dauer: bis 11 Uhr morgens).

Jüdisches Kulturmuseum Augsburg

Halderstr. 6-8 / 86150 Augsburg / Tel.: 0821-513658 / Fax: 0821-513626

Öffnungszeiten: Di-Fr: 9-16 Uhr; So: 10-17 Uhr

Ausstellungen:

bis 20.07.

„Ein Visum fürs Leben - Diplomaten, die Juden retteten.“

03.07. bis 11.08.

Zeichen des Alltags. Jüdisches Leben in Deutschland heute.

Veranstaltungen:

23.07., 20 Uhr

Jewish Disneyland. Vortrag der Berliner Journalistin Iris Weiss. Es wird das aktuelle Interesse an jüdischer Kultur analysiert und dessen Motivation und Wirkung hinterfragt.

31.07., 20 Uhr

„Tu mir eine Liebe. Meine Mamme.“ Jüdische Männer und Frauen sprechen von ihrer Mutter. Viola Roggenkamp liest aus ihrem neuen Buch.

Haus der Bayerischen Geschichte

Postfach 101751 / 86007 Augsburg / Tel.: 0821-3295123 / Fax: 0821-3295220
eMail: pressestelle@hdbg.bayern.de / Internet: <http://www.bayern.de>

Ausstellung:

bis 02.11.

Der Winterkönig. Der letzte Kurfürst aus der Oberen Pfalz.

Diözesanmuseum St. Afra

Kornhausgasse 3-5 / 86152 Augsburg / Tel.: 0821-3166333 / Fax: 0821-3166339
eMail: museum.st.afra@t-online.de / Internet: <http://www.bistum-augsburg.de>
Öffnungszeiten: Di-Sa: 10-17 Uhr; So: 14-17 Uhr

Ausstellungen:

bis 27.07.

Gold und Silber. Augsburgs glänzende Exportwaren des 17. und 18. Jahrhunderts.

Partnerausstellungen im Diözesanmuseum Hofburg Brixen (05.07 bis 31.10.): *Gold und Silber - Südtiroler Kirchenschätze vom Mittelalter bis zur Gegenwart.*
Zisterzienserstift Stams (bis Sep.): Gold und Silber - Sakrale Kostbarkeiten aus Tirol.

bis 11.08.

„Kunst baut Brücken“ - Moderne Kunst aus der Sammlung Pauls VI. in den Vatikanischen Museen.

Veranstaltungen:

04.07., 19.30 Uhr

Gitarren-/Flötenkonzert im Kreuzgang mit Stefan Barcsay und Mathias Dittmann.

09.08., 20 Uhr

Quatuor la fin du temps. Quartett für das Ende der Zeit. Konzert von Oliver Messiaen.

Zeit-Schatten. Quartett auf das Ende vom Lied. Dt. Erstaufführung von Alexander

Müllerbachs Werk

Führungen:

- 06.07., 14.30 Uhr **Kleine Geschichten von großem Wagemut und tiefer Frömmigkeit** (Monika Lutzenberger M.A.)
- 13.07., 14.30 Uhr **Vom Turmbau zum Strahlenkranz** (Margarete Kreuzer M.A.)
- 20.07., 14.30 Uhr **Sehnsucht nach Gold** - Die Kunst der Edelmetallbearbeitung, Technik und Material (Margarete Kreuzer M.A.)
- 06./20.07., 14.30 Uhr **Kinderführung** - Von der Romantik bis zum Rokoko (für Kinder von 5 - 11 Jahren; Elisabeth Sturm, Dipl.-Religionspädagogin)

Kulturhaus Abraxas

Sommestr. 30 / 86156 Augsburg / Tel.: 0821-324-6356

Ausstellung:

- 06.07., 11 Uhr **Bildhauerausstellung.** Vernissage (in der Galerie der BKK Schwaben Nord & Augsburg e.V.; im Abraxas-Gebäude).

Veranstaltungen:

- 08.07., 20 Uhr **„Verwurzelt im Land der Olivenbäume“.** Lesung von Sumaya Farhat-Naser.
- 11.07., 21 Uhr **Märchen von Liebe und Eros (Teil II).** Lesung im Märchenzelt.
- 12.07., 20 Uhr **Peter Radke: Hiobs Klage.** Lesung mit Musik; Rahmenprogramm zum Friedensfest 2003.
- 18.07., 20 Uhr **Klaus Kreuzeder und Gast.** Konzert im Rahmen des Jazzsommers.
- 18.07., 21 Uhr **Indianermärchen.** Lesung im Märchenzelt.
- 25.07., 21 Uhr **Indianermärchen mit Trommeln.** Lesung im Märchenzelt.
- 01.08., 20 Uhr **Zauberhafte Märchen aus Irland.** Lesung im Märchenzelt.

- 01.08., 22 Uhr **Schweizerkracher.** Das Junge Theater Augsburg präsentiert ein Gipfeltreffen mit Musik; Premiere; (im Bierzelt, am Abraxas).
- 02.08., 22 Uhr **Schweizerkracher.** Das Junge Theater Augsburg präsentiert ein Gipfeltreffen mit Musik; (im Bierzelt, am Abraxas).
- 07.08., 20 Uhr **Orientalische Liebesmärchen.** Lesung im Märchenzelt.
- 07.08., 22 Uhr **Schweizerkracher.** Das Junge Theater Augsburg präsentiert ein Gipfeltreffen mit Musik; (im Bierzelt).
- 08.08., 21 Uhr **Märchen von Liebe und Eros.** Lesung im Märchenzelt.
- 08.08., 22 Uhr **Schweizerkracher.** Das Junge Theater Augsburg präsentiert ein Gipfeltreffen mit Musik; (im Bierzelt).
- 15.08., 21 Uhr **Die Märchen der alten Ägypter.** Lesung im Märchenzelt.
- 22.08., 21 Uhr **Schöpfungsmmythen im Märchenzelt.** Lesung im Märchenzelt.

Botanischer Garten - Amt für Grünordnung und Naturschutz

Dr. Ziegenspeck-Weg 10 / 86161 Augsburg / Tel: 0821-324 6038 / Fax: 0821-324 6050
eMail: afgn.stadt@augsbuurg.de

Veranstaltungen:

- 13.07., 17.30 Uhr „Frieden säen!“ - Ein Experiment
- 08.08., 13 Uhr Kinderfriedensfest

Zeughaus - Toskanische Säulenhalle

Zeugplatz 4 / 86150 Augsburg / Tel: 0821-324 3961 / Fax: 0821-324 3962
eMail: zeughaus.stadt@augsbuurg.de

Ausstellungen:

- 01.08. bis 01.09. **Voyageur.** Fotografien aus Afghanistan: 1973. Von Irwin Dermer.
- „Das Sichtbare und das Verborgene“. Einblicke in das Alltagsleben im Iran von Isabelle Eshraghi.
- Propagandapokalypso.** Realität und Fiktion im

Zusammenspiel einer multimedialen Installation von
Florian Frohnholzer.

Theater Augsburg

Kennedyplatz / 86159 Augsburg / Tel.: 0821-324 4900 / Fax.: 0821-324 4517

Besucherservice: Mo-Fr: 9-18.30 Uhr; Sa: 10-16 Uhr

Veranstaltung:

07.07., 11 Uhr

„Streiten für den Frieden - Schwer, doch möglich“ (Vortrag von Prof. Dr. Sumaya Farhat-Naser)

Universität Augsburg

Universitätsstr. 10 / 86159 Augsburg

Veranstaltungen:

28.06. bis 03.07.

Tage der Forschung (siehe nachfolgende Programmpunkte):

28.06., 16 Uhr

Kammerkonzert (Lst. Musikpädagogik)
(Rokokosaal der Regierung von Schwaben)

28.06., 18 Uhr

Augsburger Komponisten zur Zeit von Elias Holl.

(Goldener Saal des Rathauses)

28.06., 20 Uhr

Nacht der Wissenschaft. Die Universität kommt in die Stadt - Forschungsvergnügen bis weit in die Nacht hinein. (Zeughaus und Rathaus)

30.06., 15 Uhr

Akteure des Doping. (Zeughaus)

02.07., 15 Uhr

30 Jahre Sportzentrum der Universität Augsburg.
(Sportzentrum der Universität)

02.07., 17 Uhr

Begegnung Wirtschaft - Wissenschaft.

(Foyer der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät)

02.07., 17 Uhr

Kommen Sie wieder! Erstes gesamtuniversitäres Alumnitreffen der Universität Augsburg.

02.07., 19 Uhr

Sigmund Freud und das Kulturelle Gedächtnis.
(WiWi-Hörsaalgebäude, HS 1001)

02.07., 21 Uhr

Geier-Wally. Premiere (ab 18.30 Uhr Biergartenbetrieb und Livemusik)

03.07., 11 Uhr

Akademische Jahresfeier 2003.
(Juristische Fakultät, HS 1001)

- 03.07., 23 Uhr **Frischlucht 2003.** Campus Open Air der Studierendenvertretung.
- 04./05.07., 20.30 Uhr **Geier-Wally** (ab 18.30 Uhr Biergartenbetrieb und Livemusik)
- 09.07., 18 Uhr **Don DeLillo „Underworld“.** Vortrag von Prof. Dr. Hubert Zapf. Im Rahmen der Ringvorlesung „Große Werke der Literatur VIII“ (Hans-Holbein-Hörsaal, HS II)
- 30.10., 18.15 Uhr **„China - Gesellschaft und Wirtschaft im Umbruch“.** Vortragsreihe (Raum 1012 der Juristischen Fakultät, Universitätsstraße 24)

Bad Bocklet

Graf-Luxburg-Museum/Volkskunde-Museum/ Schulmuseum

Schlosstr. 24 / 97708 Bad Bocklet-Aschach / Tel.: 0931-7959426 / Fax: 0931-7959912
 eMail: schloss-aschach@bezirk-unterfranken.de / Internet: <http://www.bezirk-unterfranken.de>
 Öffnungszeiten: Mai-Sep: Di-So: 14-18 Uhr; Okt: Di-So: 14-17 Uhr

Ausstellungen:

- bis 31.08. **„Ein Fotograf in Franken. Adam Menth 1899-1981“.** Gegenstand der Ausstellung sind die Geschichte und die Bedeutung der Fotografie; mit dem Schwerpunkt der gewerblichen Fotografie im ländlichen Franken.
- bis 31.10. **Skulpturen im Schlosspark.** Der Aschacher Bildhauer Ludwig J. Bauer stellt Skulpturen im Schlosspark aus.

Veranstaltungen:

- 16.07., 19 Uhr **Literaturabend: „Ausschließlich Liebe“** (Anthologie der Schweinfurter Autorengruppe 2003) (Luxburg-Saal)
- 17.08., 14 Uhr **Spießfest.** Große und kleine Museumsbesucher kön-

nen am Spielfest alte Kinderspiele ausprobieren und sich vom Würzburger Puppenspieler Thomas Glas-meyer unterhalten lassen.
(auf den Schlosswiesen; witterungsabhängig!)

Bad Schussenried

Kreisfreilichtmuseum Kürnbach

Griesweg 30 / 88427 Bad Schussenried / Tel.: 07583-2448 od. 07351-52204 / Fax: 07351-52405

eMail: kurt.diemer@biberach.de

Öffnungszeiten: Mai-Sep.: 9-18 Uhr; Okt.-Nov.: 10-17 Uhr

Ausstellung:

bis 05.10.

Alte Klöster - Neue Herren. Säkularisation im deutschen Südwesten 1803.

Sonderausstellungen:

bis 03.08.

Das Landesmuseum unterwegs. Fundort Öhringen - Soldaten und Götter am Limes. Sonderausstellung zur 750-Jahr-Feier der Stadt Öhringen, Kreis Hohenlohe

(in der Alten Turnhalle, Öhringen, Info: 07941-680)

bis 31.08.

Aus dem Depot geholt: Das Restaurant zum kopflosen Hasen und andere höchst interessante und wunderliche Modellierbogen aus Epinal.

(Schloss Aulendorf, Hauptstraße 35, 88326 Aulendorf, Info: 07525-934203)

bis 06.10.

Tarot-Bilderwelten. Wie aus Spielkarten Tarocke und später Tarots wurden.

(Deutsches Spielkartenmuseum, Schönbuchstraße 32, 70771 Leinfelden-Echterdingen, Info: 0711-7560120)

ab 12.10.

Große Obstsonderausstellung

Veranstaltungen:

05.07., 11 Uhr

Handwerkervorführungen

10.08., 10 Uhr

Kürnbacher Kinderfest

30.08., 10 Uhr	Museumsfest mit Handwerkertag
14.09., 14 Uhr	Kürnbacher Trachtenfest
27.09., 10 Uhr	Kürnbacher Schlachtfest
12.10., 11 Uhr	Eröffnung der großen Obstsortenausstellung

Berlin

Museum Europäischer Kultur

Im-Winkel 6-8 / 14195 Berlin (Dahlem) / Tel.: 030-83901295 od. 030-8390101 / Fax: 030-83901283

eMail: mek@smb.spk-berlin.de

Öffnungszeiten: Di-Fr: 10-18 Uhr; Sa/So: 11-18 Uhr

Sonderausstellungen:

- 11.07. bis 26.10. **MigrationsGeschichte(n) in Berlin.** Die Stadt ist geprägt von Migranten und ihren Nachfahren. Warum und wie diese Prägung von statten ging, zeigt die Ausstellung beispielhaft an acht Objekten und ihren kulturellen oder historischen Kontexten.
- 30.08. bis 14.09. **Erinnerung als Inspiration.** In diesem Jahr wird in der Reihe der jährlich stattfindenden Kulturtage ein wenig bekannter „Winkel“ Europas vorgestellt. Diesmal geht es um Tatarstan oder, genauer gesagt, um Tataren in Berlin. (Vorträge, Workshops, Lesungen, kleine Kabinettausstellung etc.). Eröffnung am 30. August, um 18 Uhr.

DHM - Deutsches Historisches Museum

Unter den Linden 2 / 10117 Berlin / Tel.: 030-203040 / Fax: 030-20304543

Internet: <http://www.dhm.de>

Ausstellungen:

- bis 14.10. **I.M. Pei - Der Bau.** Anlässlich der Eröffnung des Wechselausstellungsgebäudes, das von dem amerikanischen Architekten Ieoh Ming Pei entworfen wurde, möchte die Ausstellung den Weg von der Idee zum fertigen

- bis 25.08. Bau dokumentieren.
Idee Europa - Entwürfe zum „Ewigen Frieden“.
Reihe „Politische Ikonographie“
- bis 29.09. **J.F. Kennedy.** Reihe „Gestalten der Geschichte“
- 05.11.03 bis 26.01.04 **Zerstörte Synagogen in Deutschland.**
Reihe „Kulturgeschichte“

Bielefeld

Historisches Museum Bielefeld

Ravensberger Park 2 / 33607 Bielefeld / Tel.: 0521-51-3630 / -3635 / Fax: 0521-516745

eMail: historisches.museum@bielefeld.de

Öffnungszeiten: Mi-Fr: 10-17 Uhr; Sa/So: 11-18 Uhr

Ausstellungen:

- 06.04. bis 28.09. Auf goldenem Boden? Handwerk im 20. Jahrhundert
- 02.11. bis Feb. 04 Die Trachtenpuppen des Jungdeutschen Ordens

Bietingheim-Bissingen

Stadtmuseum Hornmoldhaus

Hauptstr. 57 / 74321 Bietingheim-Bissingen / Tel.: 07142-743-63 / -52 / Fax: 07142-74353

eMail: stadt@bietingheim-bissingen.de / Internet: <http://www.bietingheim-bissingen.de>

Öffnungszeiten: Di/Mi/Fr: 14-18 Uhr; Do: 14-20 Uhr; Sa/So: 11-18 Uhr

Ausstellung:

- bis 07.09. **Spielbilderbücher** aus der Sammlung Inge Hase.

Veranstaltungen:

- 05.07., 11 Uhr **Markt und Museum:** Spielbilderbücher aus dem europäischen Ausland.
- 16.07./20.08., 10 Uhr **Museum am Vormittag:** Jalousien, Drehscheiben und Schieberegler
- 07.08., 10 Uhr **Papiers schöpfen**

07.08., 19 Uhr	Spielbücher als verlegerische Wagnisse?
09.08., 11 Uhr	Markt und Museum: Märchen zum Aufklappen
06.09., 11 Uhr	Markt und Museum: Mein Lieblingsbilderbuch
07.09., 15 Uhr	Einblick in die Welt der Spielbücher
07.09., 17 Uhr	Finissage - Spielbücher musikalisch

Burghausen

Stadtmuseum Burghausen

Postfach 1240 / 84490 Burghausen / Tel.: 08677-65198 / Fax: 08677-6519822

eMail: stadtmuseum@burghausen.de / Internet: <http://www.burghausen.de/stadtmuseum>

Öffnungszeiten: Mai-Sep.: 9-18.30 Uhr; Okt.-Nov.: 10-16.30 Uhr

Ausstellungen:

bis 10.08. **„Aug in Aug - Porträts von della Croce und Kallmann“**

bis 10.08. **„Bilder für die Kirche“** (in der Studienkirche St. Josef; nur an Wochenenden geöffnet)

Burglengenfeld

Opferpfälzer Volkskundemuseum

Berggasse 3 / 93133 Burglengenfeld / Tel.: 09471-701842 / Fax: 09471-701845

eMail: Stadt_Burglengenfeld@t-online.de / Internet: <http://www.burglengenfeld.de>

Öffnungszeiten: Di/Mi/Fr: 14-18 Uhr; Do: 14-20 Uhr; Sa/So: 11-18 Uhr

Ausstellung:

20.07. bis 31.08. **„Alte Radios - eine geniale Erfindung für Unterhaltung, Musik und Information“** (Sammlung von Luitpold Fuchs, Regenstauf)

Cloppenburg

Museumsdorf Cloppenburg

Bether Str. 3 / 49661 Cloppenburg / Tel.: 04471-94840 / Fax: 04471-948474

eMail: museumsdorf@nwn.de / Internet: <http://www.museumsdorf.de>

Öffnungszeiten: März-Okt.: 9-18 Uhr; Nov.-Feb.: 9-16 Uhr

Ausstellung:

bis 21.10.

Zur Schau gestellt. Ritual und Spektakel im ländlichen Raum.

Deggendorf

Handwerkmuseum

Maria-Ward-Platz 1 / 94469 Deggendorf / Tel.: 0991-4084 / Fax: 0991-340321

eMail: museen@deggendorf.de / Internet: <http://www.deggendorf.de/museen>

Öffnungszeiten: Di-Sa: 10-16 Uhr; So: 10-17 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 19.08

Indianische Kulturen Lateinamerikas - Silberschmuck der Mapuche

06.11.03 bis 29.02.04

„Die kleine Werkstatt“

Stadtmuseum

Östlicher Stadtgraben 28 / 94469 Deggendorf / Tel.: 0991-4084 / Fax: 0991-340321

eMail: museen@deggendorf.de / Internet: <http://www.deggendorf.de/museen>

Öffnungszeiten: Di-Sa: 10-16 Uhr; So: 10-17 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 13.07.

Berg und Wald. Der Kunstverein Deggendorf zeigt Installationen und Malerei von Petra Thalmeier und Claudia Weigert.

bis 19.10.

Indianische Kulturen Lateinamerikas - Welt der Kuna - Masken der Xinguao

19.07. bis 19.10.

Indianische Kulturen Lateinamerikas - Das Leben der Xingu Indianer; gemalt von Walde-Mar de Adrade e Silva

Detmold

Westfälisches Freilichtmuseum Detmold Landes- museum für Volkskunde

Krummes Haus / 32760 Detmold / Tel.: 05231-706-0 / Fax: 05231-706-106
eMail: wfm-detmold@lwl.org / Internet: <http://www.freilichtmuseum-detmold.de>
Öffnungszeiten: April-Okt.: Di-So: 9-18 Uhr (Einlass bis 17 Uhr)

Ausstellung:

bis Okt. 2003

**„Feine Möbel aus Westfalen“ - Die Manufaktur des
Rietberger Hofmalers Philipp Ferdinand Ludwig
Bartscher (1749-1823)“.**

Erlangen

Stadtmuseum Erlangen

Martin-Luther-Platz 9 / 91054 Erlangen / Tel.: 09131-862-300 / -408
Internet: <http://www.gesch.med.uni-erlangen.de>
Öffnungszeiten: Di/Mi: 9-13 Uhr & 14-17 Uhr; Do/Fr: 9-13 Uhr; Sa/So: 11-17 Uhr

Ausstellung:

bis 27.07.

Von Gebärrhaus und Retortenbaby

Esslingen

Freilichtmuseum Beuren, Landratsamt Esslingen/Pul- verwiesen 11/73726 Esslingen am Neckar

In den Herbstwiesen / 72660 Beuren / Tel.: 07025-9119090 od. 0711-39022307 / Fax: 07025-9119010 od.
0711-39021030
eMail: info@freilichtmuseum-beuren.de / Internet: <http://www.freilichtmuseum-beuren.de>
Öffnungszeiten: 01.April bis 04.Nov.: Di-So: 9-18 Uhr

Ausstellung:

bis 09.11.

**„Bitte nicht lächeln!“ - Atelierphotographie
1880 - 1920**

Veranstaltungen:

- | | |
|--------------------|---|
| 13.07., 11 Uhr | Aus dem Nähkästchen gezaubert...! Klöppeln, Sticken, Nähen, Weben, Flicken |
| 16./17.08., 14 Uhr | Oldtimertreffen für Schlepper, Traktoren und Motorräder |
| 03.09., 12 Uhr | Kartoffelernte auf dem Museumsacker |
| 11./12.10., 13 Uhr | „Moschtfesch“ . Zweitägiges Museumsfest rund um Äpfel, Apfelsaft und Most. |
| 04.11., 17 Uhr | Licht und Feuer - Nacht im Dorf |

Friedberg

Museum der Stadt Friedberg im Schloss

86316 Friedberg / Tel.: 0821-605651 / Fax: 0821-607875

eMail: museum@friedberg.de / Internet: <http://www.heimatmuseum-friedberg.de>

Öffnungszeiten: Sa/So u. Feiertage: 11-17 Uhr

Sonderausstellung:

bis 21.09.

„Schätze aus dem Museumsmagazin.“ Ein Blick hinter die Kulissen eröffnet noch nicht Gesehenes aus Alltag und Kultur. Interessante Ankäufe, Spenden und Leihgaben werden vorgestellt.

Fürstenfeldbruck

Stadtmuseum Fürstenfeldbruck

Im Kloster Fürstenfeld / 82256 Fürstenfeldbruck / Tel.: 08141-61130 & 44046

Internet: <http://www.stadtmuseumffb.de>

Öffnungszeiten: Di-Sa: 13-17 Uhr; So & Feiertage: 11-17 Uhr; für Gruppen auch nach Vereinbarung

Ausstellung:

17.07. bis 12.10.

Schicksale zwischen Kloster und Welt -
Säkularisation in Fürstenfeld

Kulturwerkstatt Haus 10

Fürstenfeld 5a / 82256 Fürstenfeldbruck / Tel.: 08141-41448/ Fax.: 08141-41448

Öffnungszeiten: Fr: 16-18 Uhr; Sa: 14-18 Uhr; So: 10-18 Uhr

Ausstellungen:

bis 20.07.03

Trabanten. Der Kunstkreis Aichach, die Künstlervereinigung Dachau, der Kunstverein Ebersberg, die Künstlervereinigung Fürstenfeldbruck und der Neue Kunstverein Regensburg realisieren das Ausstellungsprojekt Trabanten.

09.08. bis 24.08.

Mitgliederausstellung der Künstlervereinigung

Veranstaltung:

08.08., 19.30 Uhr

Mitgliederausstellung der Künstlervereinigung - Vernissage

Gersthofen

Stadthalle Gersthofen

Rathausplatz 2 / 86368 Gersthofen / Tel.: 0821-2491 550/ Fax.: 0821-2491 529

eMail: stadthalle@stadt-gersthofen.de/ Internet: <http://www.stadthalle-gersthofen.de>

Öffnungszeiten: Mo: 10-12 Uhr & 14-19 Uhr, Di-Do: 14-19 Uhr, Fr: 9-12 Uhr

Veranstaltungen:

12.07. bis 31.08.

„Lechflimmern 2003“ - Freiluftkino

13.09., 20 Uhr

Kirchweihball

20.09., 20 Uhr

Kabale und Liebe - Tournee-Premiere

22.09.

Ludwig Hirsch - Herbsttournee „Perlen“

27.09., 14 Uhr

Bayerische Meisterschaften in Lateinamerikanischen Tänzen

18.10., 20 Uhr

Margeritenball (Benefizveranstaltung)

19.10., 14.30 Uhr

Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer

30.10., 20 Uhr

Hape Kerkeling „Wieder auf Tour“

14.11., 20 Uhr

Katja Riemann & Band „Favorits“

15.11., 20 Uhr

Das glückliche Paar (Komödie)

16.11., 18 Uhr

Hip-Hop Spectacular (Spektakuläre Tanzshow)

22.11., 20 Uhr	Pushta Träume (Operette)
23.11., 15 Uhr	Hänsel und Gretel
30.11., 19.30 Uhr	Bayerische Rauhacht

Gessertshausen

Schwäbisches Volkskundemuseum

86459 Gessertshausen / Tel.: 08238-30010 / Fax: 08238-300110
eMail: svo@kska.s-world.de / Internet: <http://www.s-world.de/kska/svo>
Öffnungszeiten: Di-So: 10-17 Uhr

Ausstellungen:

bis 20.07.	Landschaft in Schwaben. Gemälde und Aquarelle des 20. Jahrhunderts
bis 02.11. bis 26.10.	Durchs Feuer ins Jenseits. Römische Gräber Mit Schwung voran - Fahrrad und Radfahren in Schwaben.
04.07. bis 12.10.	Aus dem ländlichen Leben. Keramiken der Allgäuer Künstlerin Emilie Kohle-Bentele (1927 - 1998)
26.07. bis 26.10.	„Good vibrations“. Arbeiten von Erika Berkhemer und Klaus Konze.
31.10.03 bis 25.01.04	„Balladen“. Gemälde von Karin Rossmannith-Haslinger.

Veranstaltungen:

05./06.07., 11 Uhr	Töpfermarkt im Museumsdorf
20.07., 15 Uhr	Sommerlandschaften. Lesung und Musik in der Schwäbischen Galerie
05.-08.08., 13 Uhr	Ferien-Projektwoche für Eltern und Kinder: „Es dreht sich was ums Rad“.
14.08., 14 Uhr	Kräuterbuschen binden für Mariä Himmelfahrt
17.08., 14 Uhr	Zauberhafte Ferienzeit mit dem Zauberer Elmaro
21.09., 10 Uhr	Der Allgäu-Schwäbische Musikbund, Bezirk 15, feiert sein 50-jähriges Bestehen mit Dankgottesdienst und musikalischem Festprogramm.

Gutach

Schwarzwälder Freilichtmuseum

Vogtsbauernhof / 77793 Gutach / Tel.: 07831-93560 / Fax: 07831-935629
eMail: sflm.gutach@t-online.de / Internet: <http://www.ortenaukreis.de/sflm>
Öffnungszeiten: März-Nov: 8.30-18 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 14.09.

„Aus die Maus“. Mäuse, Menschen, Mausefallen

28.09. bis 02.11.

Einheimische Künstler. Ausstellung der Künstler-
vereinigung des ehemaligen Kreises Wolfach.

Veranstaltungen:

19./20.07., 11 Uhr

Wald- und Forstwirtschaft früher und heute

10.08., 11 Uhr

„Slow Food“. Marktplatz des guten Geschmacks

31.08., 11 Uhr

Kinder- und Familienfest

20.09., 9 Uhr

Spinnkurs

21.09., 14 Uhr

Traditioneller Trachtenhochzeitszug

03. bis 05.10., 11 Uhr

Mosttage im Vogtsbauernhof. Frisch gepresster

Apfelmost, Zwiebelkuchen aus dem Holzofen usw.

08./09.10., 10 Uhr

Herbst- und Schlachtfest. Mit Hausschlachtung,
Musik und frischen Schlachtplatten

Führung:

06.07., 15 Uhr

„Aus die Maus“. Rundgang durch die Sonderaus-
stellung

Hamburg

Museum der Arbeit

Wiesendamm 3 / 22305 Hamburg / Tel.: 040-428322364 / Fax: 040-428323179
eMail: info@museum-der-arbeit.de / Internet: <http://www.museum-der-arbeit.de>
Öffnungszeiten: Mo: 13-21 Uhr; Di-Sa: 10-17 Uhr; So u. Feiertage: 10-18 Uhr

Ausstellung:

bis 28.09.

Tanz um die Banane. Handelsware und Kultobjekt

Hanau

Deutsches Goldschmiedehaus Hanau

Altstädter Markt 6 / 63450 Hanau / Tel.: 06181-295430 / Fax: 06181-20291

Internet: <http://www.museen-hanau.de>

Öffnungszeiten: Di-So: 10-12 Uhr & 14-17 Uhr

Ausstellung:

bis 13.07.

Art Deco. Schmuck - Jakob Bengel

Höchstädt

Schloss Höchstädt Forum für Schwäbische Geschichte

89420 Höchstädt a.d. Donau / Tel.: 09074-9585-6

Internet: <http://www.schloesser.bayern.de>

Öffnungszeiten: 30.April bis 13.Okt.: Di-So: 10-17 Uhr

Sonderausstellung:

25.07. bis 19.10.

„In Bayern angekommen ...“. Die Integration der
Flüchtlinge und Vertriebenen in Bayern nach 1945.

Irsee

Schwaben Akademie Irsee

Klosterring 4 / 87660 Irsee / Tel.: 08341-906-661 / Fax: 08341-906-669

eMail: Schwabenakademie@Kloster-Irsee

Veranstaltung:

26.07. bis 03.08.

„Kunst leben“ - Sommerakademie der Schönen
Künste. XVI. Schwäbischer Kunstsommer

28.08. bis 02.09.

Klang & Raum. XI. Musikfestival im Kloster Irsee.
Künstlerische Leitung: Bruno Weil

- | | |
|------------|--|
| 11./12.10. | Helene Schweitzer Bresslau. Ein Leben für Lam-barene |
| 07.-09.11. | Nekropolis: der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden. Vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhun-dert. IV. Interdisziplinäre Tagung der Reihe „Sterben, Tod und Jenseitsglaube“ |
| 28./29.11. | Bilder der Juden in der Kunst. XV. Tagung „Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben“ |
| 22./23.11. | XX. Schwäbisches Familienkundetreffen |

Kaufbeuren

Verkehrsverein Kaufbeuren e.V.

Rathaus / Kaiser-Max-Straße 1 / 87600 Kaufbeuren / Tel.: 08341- 40405 / Fax: 08341 - 73962
 eMail: tourist-info@kaufbeuren.de / Internet: <http://www.kaufbeuren.de/tourismus>

Veranstaltungen:

24.10. bis 30.11. **10 Jahre Kaufbeurer Theatertage**

Führungen:

- | | |
|--------------------|---|
| 09.07., 11 Uhr | Hexenwahn und Poesie. Jahrestag der Hexen-verbrennung (1591) |
| 22.09., 11 Uhr | Hexenwahn und Poesie. Geburtstag Therese Studer. (Kosten: Euro 1,50 pro Person;
Treffpunkt: historisches Rathaus, Kaiser-Max-Str. 1;
Anmeldung bei Kleingruppen erwünscht) |
| 20.10., 11 Uhr | Crescentia und ihre Stadt |
| 25.11., 11 Uhr | Crescentia und ihre Stadt |
| 07./24.07., 11 Uhr | Literarischer Spaziergang. Geburtstag von Ludwig Ganghofer |
| 11.11., 11 Uhr | Literarischer Spaziergang. Geburtstag von Hans Magnus Enzensberger |
| 23.11., 11 Uhr | Literarischer Spaziergang. Geburtstag von Christian Jakob Wagenseil |
| 26.11., 11 Uhr | Literarischer Spaziergang. Todestag von Jakob Brucker |

Kunsthaus Kaufbeuren

Spitaltor 2 / 87600 Kaufbeuren / Tel.: 08341-8644 / Fax: 08341-8655

eMail: tourist-information-kaufbeuren@online-service.de / Internet: <http://www.kaufbeuren.de/tourismus>

Öffnungszeiten: Di-So: 11-18 Uhr; Do: 11-20 Uhr

Ausstellung:

bis 17.08.

Rückblende: Hochsommer. Gemälde, Fotografien, Experimente

Kronburg

Schwäbisches Bauernhofmuseum Illerbeuren

Museumstr. 8 / 87757 Kronburg / Tel.: 08394-1455 / Fax: 088394-1454

Internet: <http://www.bauernhofmuseum.de>

Öffnungszeiten: März: 10-16 Uhr; April bis 15.Okt.: 9-18 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 12.10.

Fotografische Welten. Bilder vom ländlichen Leben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

30.11.03 bis 11.01.04

Feuer und Flamme. Die Ausstellung handelt von Segen und Fluch des Feuers.

Veranstaltungen:

05.07., 20 Uhr

Museum bei Nacht. Ein skurriles Spektakel

03.08., 11 Uhr

Kinderfest

05.08.-03.09., 13 Uhr

Kinder-Ferienaktion

15.08., 9 Uhr

Kräuterweihe

13./14.09., 10 Uhr

Handwerkertage

05.10., 11 Uhr

Illerbeurer Herbst mit Präsentation der Kulturpflanze des Jahres (Tomate)

09.11., 13 Uhr

Leonhardritt mit Pferdesegnung

29.11., 20 Uhr

Mundart. Lesung mit Autoren einer Region Schwabens

Krumbach

Hürbener Wasserschloss

Karl-Mantel-Str. 51 / 86381 Krumbach / Tel.: 08282-62242 / -61862 / Fax: 08282-61999
Internet: <http://www.allgaeu-schwaben.com>

Veranstaltungen:

- 11.-13.07. **13. Hürbener Schlossfest** im Garten des Hürbener
Wasserschlosses
27.07., 14 Uhr **Weierfest** in Stoffenried
03.-05.10. **„Volksmusikforschung und -pflege in Bayern“.**
Seminarveranstalter: Bayerischer Landesverein für
Heimatspflege, Ort: Roggenburg

Zweckverband Mittelschwäbisches Heimatmuseum

Heinrich-Sinz-Straße 3-5 / 86381 Krumbach / Tel.: 08282-3740 / Fax: 08282-3730
eMail: Thomas.Heitele@museum.krumbach.de / Internet: <http://www.krumbach.de>
Öffnungszeiten: Do-So: 14-17 Uhr

Ausstellungen:

- bis 19.10. **Von Sinnen.** Für Kinder, Jugendliche und Erwachse-
ne. Im Mittelpunkt steht die sinnliche Erfahrbarkeit
von Gegenständen.
(Rahmenprogramm siehe Sonderankündigungen)
26.09. bis 09.11. **Die Krumbacher Künstlerfamilie Hilber**
30.10. bis 16.11. **Ursula Horstkotte.** Kunstherbst
14.11. bis 30.11. **Junge Wilde III** mit der Verleihung des 2. Jugend-
Kunstpreises.

Veranstaltungen:

- 19.10., 14 Uhr **Kinderkulturtag** mit Kindertheater

Führung:

- 14.09., 14 Uhr **Darstellung des Wohnens im Heimat-**
museum

Maihingen

Rieser Bauernmuseum

Klosterhof 8 / 86747 Maihingen / Tel.: 09087-778 / Fax: 09087-711

Internet: <http://www.rieser-bauernmuseum.de>

Öffnungszeiten: 11.März bis 18.Nov.: Di-Do: 13-17 Uhr; Sa/So: 13-17 Uhr; 01.Juli bis 01.Sep.:

Di-So: 10-17 Uhr

Sonderausstellungen:

bis 26.10.

„Die Schwarze Zeit - Kleidung im Ries um 1900“

Veranstaltungen:

23.07., 20 Uhr

Vortrag über die Hl. Birgitta

03.08., 13.30 Uhr

Schnitterfest mit Vorführungen historischer Ernte-
techniken

18.-21.08.

Kinderferienwoche

31.08., 11 Uhr

Kartoffelfest mit Vorführungen, Wettbewerben und
Speisen rund um die Kartoffel

12.10., 14 Uhr

Tag der Schlösser und Museen im Ries

09.11., 14.30 Uhr

Offenes Liedersingen

21.11., 20 Uhr

Kathreintanz im Gasthaus Klosterschenke in
Maihingen

Memmingen

Städtisches Kulturamt Memmingen

Gebäude Grimmelhaus / Ulmer Str. 19 / 87700 Memmingen / Tel.: 08331-850-0 / Fax: 08331-850-149

Ausstellungen:

11.10. bis 16.11.

„Johann Friedrich Sichelbein“ 1648 - 1719.

Sonderausstellung des Kulturamts und der Museen im
Antonierhaus (Kreuzherrensaal, Hallhof 5)

07.-16.11.

„Prisma 91“ (Antoniersaal)

21.-28.11.

Ausstellung der Sonntagsmaler (Antoniersaal)

Veranstaltungen:

06./07.07., 15 Uhr

Lübecker Unterwasser Marionettentheater. „Der Regenbogenfisch“ (Kulturzelt)

06./07.07., 20 Uhr

Lübecker Unterwasser Marionettentheater. „Sheep stories“ (Kulturzelt)

26./27.07

Sommerfest. Stadtpark Neue Welt

München

Kulturreferat der Landeshauptstadt München

Burgstr. 4 / 80313 München / Tel.: 089-23324379 / Fax: 089-23325619

Veranstaltungen:

10./11.10.

Münchner Orientfestival 2003.
(Im Goethe-Forum, Dachauer Straße 122)

18.10., 19.30 Uhr

Kirchweih Tanz im alten Rathaus

22.11., 19 Uhr

Münchner Kathreintanz im Löwenbräukeller am Stiglmaierplatz (Großer Festsaal und Bennisaal)

23.11., 11.15 Uhr

Jahresgottesdienst der Münchner Volksmusikanten
(in der Hl.-Geist-Kirche am Viktualienmarkt)

23.11., 12.30 Uhr

Jahrestreffen der Münchner Volksmusikanten
(im Hofbräukeller, Innere Wiener Str. 19)

Neuburg

Hammerschmiede und Stockerhof Naichen

Außenstelle des Schwäbischen Volkskundemuseum / 86476 Neuburg / Kammel / Tel.: 08283-928606 Fax: 08283-928608

eMail: svo@kska.s-world.de / Internet: <http://www.Bezirk-Schwaben.de>

Öffnungszeiten: 19.März bis 19.Nov.: Mi-So: 13-17 Uhr

Ausstellung:

bis 16.11.

Zum Schulanfang. Die Ausstellung lässt nachvoll-

ziehen, wie seit rund 100 Jahren der erste Schultag gefeiert wird.

Veranstaltungen:

07./14.09., 13 Uhr

„Ein Bild zur Erinnerung“. Fotos zum Schulanfang in historischen Kleidern und Kulissen zum Mitnehmen. Museumsbeitrag zu den Kinderkulturtagen

12.10., 14 Uhr

„Mit Tintenklecks und Eselsohren“. Unterhaltendes Kinderprogramm rund um die Schule

26.10., 15 Uhr

„Das arme Dorfschulmeisterlein“. Geschichten und Lieder zum Mitsingen

Neuhausen

Freilichtmuseum Neuhausen ob Eck

Landratsamt Tuttlingen; Freilichtmuseum-Postf. 4453 / 78509 Tuttlingen / Tel.: 07467-1391 /

Fax: 017461-622

eMail: flm.neuhausen@t-online.de / Internet: <http://www.freilichtmuseum-neuhausen.de>

Öffnungszeiten: April bis Okt.: Di-So: 9-18 Uhr

Sonderausstellung:

bis 26.10.

Biergeschichte(n) - Brauen, Trinken und Singen im Dorf

Veranstaltungen:

13.07., 11 Uhr

Fuhrmannstag im Museum

30.07.-01.08., 10 Uhr

Kinderferienprogramm

31.08., 11 Uhr

7. Volksmusiktag Baden-Württemberg

14.09., 13 Uhr

(Un-)Fassbar. Handwerkertag rund um die verschiedensten Gefäße und Behältnisse

04./05.10., 11 Uhr

„Kirbe im Museum“ - Museumsfest

26.10., 11.30 Uhr

„Rauhe Kost“. Die einfache Kost der Albbauern aus den Küchen des Museums.

Oettingen

Heimatmuseum Oettingen

Hofgasse 14 / 86732 Oettingen i. Bayern / Tel.: 09082-2315 / Fax: 09082-2316
eMail: heimatmuseum@oettingen.de / Internet: <http://www.oettingen.de/HMuseum/>
Öffnungszeiten: Mai-Okt.: Mi-So: 11-17 Uhr; Nov.-April: Mi-So: 14-17 Uhr

Ausstellung:

bis 02.11.

Stein um Stein. Ziegler, Maurer, Stuckateure

Pottenstein

Fränkische Schweiz-Museum

Tüchersfeld / 91278 Pottenstein / Tel.: 09242-1640 / Fax: 09242-1056
eMail: info@fsmt.de / Internet: <http://www.fsmt.de>
Öffnungszeiten: Nov. bis März: So: 13.30-17 Uhr (Gruppen gegen Voranmeldung jederzeit)

Sonderausstellung:

12.07. bis 02.11.

Das liebe Geld im Wandel. Von den Silberpfennigen
bis zum Euro

Veranstaltungen:

02.07., 19.30 Uhr

**Münzprägung und Münzumschlag im Spätmittel-
alter und der Frühen Neuzeit** (Dr. Hubert Ruß)

27./28.09., 10 Uhr

Historischer Markt

12.11., 19. 30 Uhr

In Franken auf Israel vorbereitet

19.11., 19.30 Uhr

Ein bißchen koscher? Zur Kulturgeschichte der
jüdischen Speisegesetze (Arieh Rudolph)

26.11., 19.30 Uhr

Woher stammte Pilatus?

Schöngeising

Bauernmuseum Jexhof

Bauernmuseum Jexhof / 82296 Schöngeising / Tel.: 08153-93250 / Fax: 08153-932525

eMail: info@jexhof.de / Internet: <http://www.jexhof.de>

Öffnungszeiten: bis 31. Oktober, tägl.: 13-17 Uhr (Montag Ruhetag außer an Feiertagen)

Ausstellung:

04.07.- 31.10.03

Seegras-Spinner. Sonderausstellung im Handwerkerstadel

Veranstaltungen:

04.07., 17 Uhr

Max und Moritz - Seegras-Theater. Figurentheater für Kinder und Erwachsene

(Anmeldung unter Tel.: 08141- 519205 erforderlich!)

05./06.07., 10 Uhr

Lehmofenbau

(Anmeldung unter Tel.: 08141- 519205 erforderlich!)

06.07., 13 Uhr

Handwerkertag. Seegras-Verarbeitung, Schmied, Töpferin, Sattler, Bader, Drechsler, Maler u.a.

12.07., 13.30 Uhr

Seegras und Waldwolle. Waldwanderung

(Anmeldung unter Tel.: 08141- 519205 erforderlich!)

17./18.07., 14.30 Uhr

Allerlei aus Seegras. Seegras-Werkstatt

(Anmeldung unter Tel.: 08141- 519205 erforderlich!)

08./09./10./15./16./

17.08., 20 Uhr

Theateraufführungen der Sommerakademie

für bayerisches Volksschauspiel. (Anmeldung unter Tel.: 08141- 519205 erforderlich!)

Schwäbisch Hall

Museumsdorf Wackershofen

Museumsdorf Wackershofen / 74523 Schwäbisch Hall / Tel.: 0791-971010 / Fax: 0791-9710140

eMail: info@wackershofen.de / Internet: <http://www.wackershofen.de>

Öffnungszeiten: Di-So: 9-18 Uhr (Juni-August auch Mo geöffnet)

Ausstellungen:

bis 13.07.

Soldatenehr' als Möbelzier - Uniformierte auf

- bis 20.07. bemalten Möbeln und anderen Objekten der Volkskunst (im Rösslerhaus in Untertürkheim)
„Häuser, Menschen und Museum“. Spannende Entwicklungen konnten die Museumsbesucher seit der Museumseröffnung vor 20 Jahren in Wackershofen erleben.
- 27.07. bis 10.08. **„Flickwerk im Fachwerk - Schätze aus Großmutters Wäschschrank“.** Unter diesem Motto zeigen Patchwork-Gruppen aus Schwäbisch Hall und Schöntal einen Ausschnitt aus ihren Arbeiten.
- Veranstaltungen:**
- 06.07., 10 Uhr **Bauhandwerkertag.** Es wird vorgeführt, wie mit alten Bautechniken und Baumaterialien umgegangen wurde.
- 20.07., 11 Uhr **Kindertag.** Heute dürfen die jungen Museumsbesucher basteln, backen, töpfern und vieles mehr.
- 10.08., 13 Uhr **Erntetag.** Auf dem Programm steht die Ernte auf den Museumsfeldern mit Sichel, Sense und Garbenbinder.
- 17.08., 11 Uhr **Dorfhandwerkertag.** Handwerker stellen traditionelle Berufe und Handwerkstechniken vor.
- 06./07.09., 11 Uhr **Telefon, Radio und Fernsehen.** Neben der historischen Telekommunikation werden alte „Dampfradios“ und frühe Fernsehgeräte vorgestellt.
- 20.07., 10 Uhr **Kinder-Museumstag** in der Hammerschmiede Gröningen
- 03.08., 11 Uhr Gemeinsamer Aktionstag der baden-württembergischen Freilichtmuseen **„Wir zeigen Originale“**
- 31.08., 10 Uhr **Hammerschmiedefest** in Gröningen
- 27./28.09., 9 Uhr **Backofenfest.** Marktstände, Essen, Trinken, Trachtentanzgruppen und viel Musik
- 19.10., 11 Uhr **Bäuerliche Arbeit in Herbst und Winter**
- 08./09.11., 9.30 Uhr **Schlachtfest**
- 23.11., 11 Uhr **Adventskranz binden**

Schwandorf

Stadtmuseum Schwandorf

Rathausstraße 1 / 92421 Schwandorf / Tel.: 09431-41553 / Fax: 09431-960948
eMail: Stadtmuseum@schwandorf.de

Ausstellungen:

03.07. bis 28.09.

12.10.03 bis 15.01.04

„Vom Grammophon zum Radioton“

Eule und Mensch - eine naturkundliche Ausstellung
von Dieter Lutsch

Speyer

Historisches Museum der Pfalz

Domplatz / 67324 Speyer / Tel.: 06232-13250 / Fax: 06232-132540
eMail: info@museum.speyer.de oder jurnus@museum.speyer.de / Internet: <http://www.museum.speyer.de>
Öffnungszeiten: Di-So: 10-18 Uhr; Mi: 10-19 Uhr

Ausstellung:

bis 26.10.

Die Ritter Les Chevaliers

Ulm

Museum der Brotkultur

Salzstadelgasse 10 / 89073 Ulm / Tel.: 0731-69955 / Fax: 0731-6021161
eMail: info@brotmuseum-ulm.de / Internet: <http://www.brotmuseum-ulm.de>
Öffnungszeiten: Mo-So: 10-17 Uhr; Mi: 10-20.30 Uhr

Ausstellung:

bis 17.08.

Brezman in Ulm. Comic-Kunst aus der Backstube.
Zeichnungen von Frank Benkowitz

Ulmer Museum

Marktplatz 9 / 89073 Ulm / Tel.: 0731-1614330 / Fax: 0731-1611626
eMail: info@ulmer-museum@ulm.de / Internet: <http://www.museum.ulm.de>
Öffnungszeiten: Di-So: 11-17 Uhr; Sonderausstellungen: Do: 11-20 Uhr

Ausstellung:

bis 06.07.

Emil Nolde - Magie des Lebens. Radierungen,
Holzschnitte, Lithographien

Führungen:

03.07., 18 Uhr/

06.07., 14.30 Uhr

Führung durch die Ausstellung Emil Nolde durch
Frau Elisabeth Simm-Sidhu

Walldürn

Odenwälder Freilandmuseum Gottersdorf

Weierstraße 12 / 74731 Walldürn-Gottersdorf / Tel.: 06286-320 / Fax: 06286-1349
eMail: odenwaelder_freilandmuseum@t-online.de / Internet: <http://wallduern.de/Freizeit/museen.html>
Öffnungszeiten: April & Okt.: Di-So: 10-17 Uhr; Mai-Sep.: Di-So: 10-18 Uhr

Veranstaltungen:

26./27.07., 12 Uhr

21.09., 11 Uhr

19.10., 13 Uhr

Spielmannstage „Winneweh“

Kartoffel- und Mostfest

Hauswirtschaftsgeschichtliche Vorführung

Weißenhorn

Weißenhorner Heimatmuseum

Kirchplatz 4 / 89264 Weißenhorn / Tel.: 07309-8454 / Fax: 07309-8459
Öffnungszeiten: Do-So: 14-17 Uhr

Ausstellungen:

bis 14.09.

„+ - alles elektrisch.“ Zur Geschichte der Elektrizität

27.09. bis 17.11.

Kunst und Kunstgeschichte der Region

28.11. - 01.02.04

Weihnachtsausstellung/Krippen

Wien

Kunsthistorisches Museum Hauptgebäude

Maria-Theresien-Platz / A - 1010 Wien / Tel.: +43 1 525 24-403,404 o. 407 / Fax: +43 1 525 24-371

eMail: info.pr@khm.at / Internet: <http://www.khm.at>

Öffnungszeiten: tägl.: 10-18 Uhr; Do: 10-20 Uhr

Ausstellung:

bis 31.08.

Kaiser Ferdinand I. 1503 - 1564. Das Werden der
Habsburger Monarchie

Wolfegg

Bauernhaus-Museum Wolfegg

Fischergasse 29 / 88364 Wolfegg / Tel.: 07527-6300 / Fax: 07527-6059

eMail: wolfegg.info@wolfegg.de / Internet: <http://www.wolfegg.de>

Öffnungszeiten: April-Nov.: Di-So: 10-18 Uhr

Sonderausstellung:

bis 09.11.

„Schönes altes Bauernland - Abschied und Wiederkehr“

Veranstaltungen:

13.07., 10 Uhr

Wald- und Holztag

06./07.09., 10 Uhr

Museumsfest

27.09., 17 Uhr

Lange Nacht der Museen

05.10., 10 Uhr

Herbst im Museum

Zell

Oberfränkisches Bauernhofmuseum Kleinlosnitz

95239 Zell / Tel.: 09251-3525 / Fax: 09251-430563

eMail: hauptamt@landkreis-hof.de

Öffnungszeiten: 2.Feb.-30. April / Okt.-15.Nov.: Di-So: 13-16 Uhr, Mai- 30.Sep.: Di-So: 10-16 Uhr

Ausstellung:

11.07. bis 26.10.

Einblick - Durchblick - Ausblick. Historische Fenster - ihre Herstellung und ihre Funktion

Veranstaltungen:

05.07., 16 Uhr

Tannhäuser und die Kellerei auf der Wartburg
(Theater Hof)

12.07.

Exkursion des Fördervereins (nach Donndorf, Schloss Fantasie und in die Fränkische Schweiz)

19.07., 20 Uhr

Galopp-Abend - ein respektlos musikalischer Hei-matabend mit den Bischofsgrüner Musikanten. Kon-zert auf der Tenne

03.09., 14 Uhr

Dreschen und Schabbinden

04.09., 14 Uhr

Vogelscheuchen bauen

14.09., 11 Uhr

Backofenfest

05.10.

Tennafest (in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Bauernverband, Kreisverband Hof)

25.10., 14 Uhr

Luftbildarchäologie. Heimatgeschichtliches Colloquium

Herausgeberin

Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel

Redaktion

Stefanie Dorffmeister, Andrea Hartl, Michael Schwendinger

Anschrift der Redaktion

Fach Volkskunde

Universität Augsburg · Universitätsstraße 10 · 86135 Augsburg

Tel.: 08 21 - 598 - 5547 · Fax.: 08 21 - 598 - 5501

E-mail: volkskunde@phil.uni-augsburg.de

Die Augsburger Volkskunde im Internet

<http://www.philhist.uni-augsburg.de/lehrstuehle/volkskunde/>

Druck

Maro-Druck · Riedingerstraße 24 · 86153 Augsburg

ISSN-Nr. 0948-4299

Die Augsburger Volkskundlichen Nachrichten erscheinen im Selbstverlag. Für unverlangt eingesandte Manuskripte und Datenträger sowie Fotos übernehmen die Redaktion bzw. die Herausgeber keinerlei Haftung. Die Zustimmung zum Abdruck wird vorausgesetzt. Eine Haftung für die Richtigkeit der Veröffentlichungen kann trotz sorgfältiger Prüfung der Redaktion vom Herausgeber nicht übernommen werden. Die gewerbliche Nutzung ist nur mit schriftlicher Genehmigung des Herausgebers zulässig. Das Urheberrecht für veröffentlichte Manuskripte liegt ausschließlich beim Herausgeber. Nachdruck sowie Vervielfältigung, auch auszugsweise, oder sonstige Verwertung von Texten nur mit schriftlicher Genehmigung des Herausgebers. Namentlich gekennzeichnete Texte geben nicht in jedem Fall die Meinung der Herausgeberin oder der Redaktion wieder.

